



# الأسس المنطقية للاستقراء

في ضوء دراسة  
الدكتور سروش



# الأسس المنطقية للاستقراء

في  
ضوء دراسة  
الدكتور سروش

السيد عمار ابورغيف



الأسن المنطقية للاستقراء في ضوء دراسة الدكتور عبد الكريم سروش □  
السيد عمار ابو رغيف □  
مجمع الفكر الإسلامي □  
١٤٠٩ هجري □  
الأولى □  
٣٠٠٠ نسخة □  
سلمان الفارسي □

■ الكتاب: الأسن المنطقية للاستقراء في ضوء دراسة الدكتور عبد الكريم سروش  
■ المؤلف: السيد عمار ابو رغيف  
■ الناشر: مجمع الفكر الإسلامي  
■ سنة الطبع: ١٤٠٩ هجري  
■ الطبعة: الأولى  
■ عدد النسخ: ٣٠٠٠ نسخة  
■ المطبعة: سلمان الفارسي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## الفهرس

---

٩	مقدمة
	<b>الأُسس المنطقية للاستقراء من وجهة نظر</b>
	<b>الشهيد آية الله محمد باقر الصدر</b>
	<b>الدكتور عبد الكريم سروش</b>
١٥	مقدمة
١٧	مشكلة الاستقراء
١٩	محاولة المناطقة الإرسطيين
٢٤	نقد النظريات التجريبية
٢٧	المذهب الذاتي للمعرفة
٣١	حساب الإحتمالات
٣٣	التعریف الكلاسيكي للاحتمال
٣٥	التعریف التکراري للاحتمال
٣٧	تعريف الشهید الصدر
٥	

## الفهرس

٤٣	دراسة الدليل الاستقرائي في مرحلة التوالي الموضوعي
٤٧	الشروط الالزامية لصحة الاستقراء في المرحلة الاستنباطية
٥٠	نقد وجهة نظر الشهيد الصدر
٥٢	مرحلة التوالي الذاتي
٥٥	نمو المعرفة البشرية في ضوء المذهب الذاتي
٦٢	المعرفة البشرية من وجهة نظر المذهب الذاتي
٦٩	انتقادات الدكتور سروش للأسس
٦٩	النقد «١»
٧٥	النقد «٢»
٧٨	النقد «٣»
٨١	النقد «٤»
٨٧	تقوم دراسة الدكتور سروش
<b>الخطوة الاولى<sup>١</sup>: تقوم العرض</b>	
٩١	عنوان الكتاب ومفهوم الذاتية في الأسس المنطقية للاستقراء
٩٨	حساب الاحتمالات
٩٩	تعريف الاحتمال
١٠١	تعريف الشهيد الصدر
١٠٧	الصعوبات التي يواجهها تعريف الشهيد الصدر
١١٣	طريقة الشهيد الصدر في معالجة المشكلة
١١٨	الشروط الالزامية لصحة الاستقراء في المرحلة الاستنباطية
١٢٠	الصدر وابن سينا
١٢٧	المقارنة بين نظرية الشهيد الصدر ونظريات الاحتمال الأخرى
١٣٣	مرحلة التوالي الذاتي في عرض سروش

## الفهرس

### الخطوة الثانية: تقويم النقد

١٤٥	النقطة الأولى
١٤٨	النقطة الثانية
١٥١	النقطة الثالثة
١٦٥	النقطة الرابعة
١٦٧	النقطة الخامسة
١٦٩	النقطة السادسة



## مقدمة

ليس غريباً أن يتناول باحث مسلم كتاب «الأسس المنطقية للاستقراء» بالعرض والتحليل والتقويم. إنما الغريب حقاً أن يكون الأخ د. عبدالكريم سروش أول من تناول هذا الأثر الخطير بالتحليل والنقد، وآخر من تناوله! لنعاف الحديث عن الغربة والاستغراب وظلم ذوي القربي، ولنطّل أولاً على «الأسس المنطقية للإستقراء»، ثم نعود إلى صلب مقالتنا هذا، حيث يدور حول ماطرحة سروش بقصد كتاب «الأسس المنطقية للإسقراة».

«الأسس المنطقية للإسقراة» نهج عملٍ جديٍ في التعامل مع منجزات الفكر المعاصر، الذي تشرق شمسه هذه الأيام من حيث تغرب في السالف من أيام الزمن.

لقد أختمت مكتبات المسلمين اليوم بثبات الدراسات عن الاستقراء، وجُلُّها معترف لهذا النهج بخطورة دوره في بناء المدينة المعاصرة، مبهوت أمام انجازات العقل الغربي، بين ناقلي بإخلاص وحرفيّة لما قدمه علماء الغرب من ابْدَاع ومعالجة في مجال مشكلات الاستقراء، وبين ساع لاثبات سبق المسلمين في استخدام النهج الاستقرائي. وبقيت ثلة متمسكة بالتراث الأرسطي العتيدي في تفسير وتقويم الدليل الاستقرائي. ولعل في ضرب الأمثلة، وذكر الرجال، ما يعين

على ايضاح الموقف، فنقول:

لعل الدكتور زكي نجيب محمود ودراسته في «المنطق الوضعي» أفضل من يمثل الفريق الأول. فهو رائد من رواد المنهج التجربى المعاصر، في ضوء أحد ثابتات هذا المنهج، الذى نقله بامانة ودقة الى العالم العربي.

ولعل مدرسة الراحلين الدكتور علي سامي النشار والدكتور محمود قاسم أفضل من يمثل الفريق الثاني، حيث اجهدا نفسيهما وجيلاً متصلأً من التلاميذ؛ بغية اقتناص الشاهد والإمساك بالدليل؛ لاثبات ان المسلمين استخدمو المنهج الاستقرائي في دراساتهم، وبذلك سبقوا الغرب في وعي أهمية المنهج الاستقرائي وممارسته.

ولكن آتى لهذا الجهد أن يتعدى مستوى الفخار والتغنى بأمجاد السلف؛ اذ ان مستوى الطرح الغربي للاستقراء أمر آخر في آفاقه وتعقيداته.

ولعل يوسف كرم ومرتضى مطهرى خير من يمثل الاتجاه الثالث في شرقنا المسلم، حيث ظل هذا الاتجاه وفياً باصرار لارسطو ونهجه.

بينما جاء الصدر في «الاسس المنطقية للاستقراء» ليغزو الدليل الاستقرائي في أرضه التي رشد فيها اليوم، وإلتقى أحدث انجازات الغرب على هذا الصعيد، ليتفهم بعمق، وينقد عن بصيرة، ويقدم شيئاً خطيراً على مستوى الفكر العالمي المعاصر. لم يرتضى «الصدر» لنفسه ان يقف على نهايات الآخرين، ولم يجد عزاءً بالتفني في أمجاد السلف وبدایات الأجداد، ومن ثمّ اغفال الواقع وتطورات المعرفة الانسانية، ولم يتهيب «ارسطو» رغم كل ما أحاط به منطقه من تقديس.

«الاسس المنطقية للاستقراء» أفقٌ جديد ونافذة جديدة اخترق بها السيد محمد باقر الصدر جدار الفصل السميك بين المنهج العلمي الحديث، وبين معطيات التاريخ الثقافي لحكماء ومناطقة المسلمين. وكان هذا الأفق وصلاً اصيلاً صدر اثر تثوير امكانات العقل والترااث، دون ان يتزدد صاحبه في الافادة مما أنجزه الآخرون، ودون ان يستسلم فيُقلد ماطرحوه حكماء الغرب. بل ورد

## مقدمة

ميدان البحث واثقاً بمعاداته، متسلحاً بسلاح العلم المحايد، مقارعاً السجدة باللحمة، مع فهمٍ موفقٍ للفكر الغربي من داخله. ومن هنا حقاً على البحث العلمي المعاصر ان يسجل للصدر - على مستوى المنهج - مزيدة ندر ان توفر عليها باحث علمي في موضوع بحث غريب عن بيئته ومدرسته. حيث دخل السيد محمد باقر الصدر ميدان البحث في قضية معالجة «مشكلة الاستقراء»، التي تعني في الافق الغربي المعاصر امراً اجنبياً تماماً عن افق ومناخ الفكر الشرقي وادواته الثقافية، دون ان يستشرف على هذه القضية من الخارج، بل عالجها على ضوء معطياتها الداخلية وفي ظل المناخ الرياضي والمنطقي الخاص، الذي ظرحت خلاله. وحقاً ايضاً على تاريخ البحث العقائدي الاسلامي ان يسجل للصدر الفضل في رسم طريقٍ جديد لخط هذا البحث، الذي فقد في كثير من تجاربه روح الحياد، التي يبتغيها الاسلام. ومن ثم لابد لتاريخ العلم - إن انصف التاريخ - أن يقف للصدر وقفه الجلال وتقدير لرجل ايديولوجي، يحمل فكراً، ويتنتمي الى مدرسة فكرية ذات تراث، لكنه حفظ للعلم والفلسفة الحقة حيادها، فورد ميدان البحث العلمي والفلسفي في أحطر قضايا الفكر الحديث، دون مسلمات لا تقبل الجدل.

«الأسس المنطقية للاستقراء» دراسة جادة وعميقة، يستدعي فهمها تخصصاً ونباهة، كما يستدعي تقويمها اناة ودقة وشمولاً. وقد عقدت العزم في السنة الماضية على مواكبة الأسس المنطقية من جديد، بغية تبسيط عرضها في دراسة، واعادة تظهير ابداعات سيدنا الاستاذ، وانهراً دراستها بشكل مقارن مع احدث تطورات نظرية الاحتمالات. ولكن العزم لايزال معقوداً، دون ان أوفق الا لإنجاز مقدمات اعدادية اولية، فاطلعت على بحث الدكتور عبد الكريم سروش باللغة الفارسية، التي تعلمت قراءة متونها العلمية منذ زمن قريب. وقد نشر الدكتور سروش بحثه للمرة الأولى قبل خمس سنوات، دون ان يسمع ايضاحاً او ردّاً من أحد، وقد أوقعني هذا الإغفال بشكٍ في جدوى قراءة جادة لمقال سروش، وأنا أطلع عليه منشوراً للمرة الثانية ضمن كتابه «تفرق صنع».

فقاومت هذا الشك وقرأت مقال الأخ سروش الذي لم ألتقط به حتى هذه اللحظة فوجده بمحنة يستحق التقدير - خصوصاً من قبل طلاب الشهيد الصدر - ويستدعي تقوياً، بل لمست في هذا البحث روح الباحث الذي يسعى لطلب الحقيقة، بل يطلب الإيضاح. على أن الدافع الرئيس لاثارة الموضوع من جديد هو إيماناً بضرورة استيعاب اطروحة «الأسس المنطقية للاستقراء» وهضمها.

وحيث أكتب هذا الإيضاح والتقدّم باللغة العربية، ولأجل تقوم موضوعي واضح، أجده لزاماً أن يطلع القارئ العربي على النص الكامل لبحث الدكتور سروش، وهذا أنا اعرّب للقارئ أولاً النص الكامل لهذا البحث، ثم أعود ثانياً لتسجيل ملاحظاتي حول عرض الدكتور سروش لكتاب «الأسس المنطقية للاستقراء» في المرحلة الأولى، ثم أقوم - في المرحلة الثانية - بتفود التي وجهها سروش للأسس المنطقية. سائلًا الله التسديد والتوفيق للعدل والانصاف.

\* \* \*

# «الأُسس المنطقية للاستقراء»

من وجهة نظر

الشهيد آية الله

محمد باقر الصدر

الدكتور عبد الكريم سروش



## مقدمة

يشتمل كتاب «الاسس المنطقية للاستقراء» على أبدع أفكار وابتكارات الشهيد آية الله السيد محمد باقر الصدر. وهو من أحلى ثمار ذهن الشهيد الصدر، الذهن الوقاد الباحث والمبدع. ويمكن القول بجرأة: ان هذا الكتاب أول كتاب في تاريخ الثقافة الإسلامية، حررته فقيه مسلم، متناولاًً فيه احدى أهم مشكلات «فلسفة العلم والمنهج العلمي» المصيرية، مع وضوح وبصيرة وشمولي في عرض ونقد نظريات حكماء الغرب والشرق.

مع ذلك فهذا الكتاب من أكثر دراسات هذا الراحل العظيم خفاءً وغموضاً. ورغم ترجمته الى اللغة الفارسية ظلّ اسمه خفياً، وبقيت قيمته مجهولة؛ ذلك لأن مناطقة هذه الديار «ایران» يتفقون على الاعتقاد بأن مشكلة الاستقراء عالجها السلف من الحكماء، وعبر تشكيل قياسٍ خفي يمكن تحويل المشاهدات الى مجربات، ومن خلال الافادة من قانون السنخية بين العلة والمعلول، و Ashton، يعمم الحكم، الذي صدق في بعض تجارب على سائر الموارد

المشابهة، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى يعتقد المطلعون على المنهج العلمي الحديث ان الاستقراء عقدة لا تحل ومشكلة لا تعالج، وحلها يشبه عندهم صناعة المكائن الديناميكية من النوع الأول أو الثاني، حيث اكتشف بعد حين امتناع ذلك، وخارب أرباب الصناعات التجارية في محاولاتهم الطموحة العابثة.

يمكن أن يكون عنوان هذا الكتاب أساساً لظنون خاطئة، يعني: رغم ان اسم الكتاب «الاسس المنطقية للاستقراء» الا أنّ سعي المؤلف في كل أنحاء الكتاب اتجه صوب اثبات أنّ ليست هناك أساساً منطقية لمعالجة مشكلة الاستقراء. وان رشد المعرفة البشرية لا يمكن تفسيره على الدوام بطريقة منطقية، وان نتائج المعرفة ليست قياسية كلها، وان الذهن البشري يستنتج القسم الأعظم من معارفه اليقينية من مقدمات لا ترتبط بنتائجها ارتباط مقدمات القياس بنتائجها.

من هنا يطرح الشهيد الصدر نظرية جديدة في المعرفة، لا يعالج في ضوءها مشكلة الاستقراء فحسب، بل يعالج مستعيناً بها الكثير من قضايا المنطق والمنهج الحديث. وقد أطلق على هذه النظرية اسم: «المذهب الذاتي في المعرفة»، وسنأتي على ايضاحها بكل تفاصيلها وآثارها. ولكن يحسن قبل ذلك ان نرجع قليلاً الى الخلف لنرى:

## مشكلة الاستقراء

مشكلة عقم الدليل الاستقرائي ليست جديدة. فنذ بداية تدوين المنطق، والمنطقيون مذعنون دائمًا: بأن مجرد مشاهدة اقتران «أ» و«س» في موارد معروفة لا تسمح لنا في الحكم بصدق هذا الاقتران فيسائر الموارد، فنستل حكمًا كليًّا من خلال مشاهدة الجزئيات. ومن هنا عدوا «القياس» في باب الحجة الدليل الوحيد، واعتبروا التمثيل والاستقراء عقيمين.

ليس هناك خلاف حول ما تقدم بين المناطقة القدامى والمحدثين، إنما تبدأ بيتها المشكلة حيث أن هناك قسماً كبيراً من القضايا الكلية، التي تستخدم في العلوم ليس لها مصدرٌ ومنبعٌ، سوى الحس والمشاهدة. وإذا كان عمل الحس مشاهدة الجزئيات واستقراءها، وكان الاستقراء عقيماً عندنا فسوف تتزلزل كل هذه القضايا الكلية، ويضحي صدقها وصحتها موضع شك وتردد. فنحن حينما نحكم بـ«الماء يرفع العطش» أو «إن المغناطيس يجذب الحديد» أو «إن قطع الرقبة يفضي إلى الموت» أو «إن البنزين يشتعل باقتراب النار منه» هل إننا شاهدنا أكثر من بعض المصاديق المحدودة لهذه الأحكام الكلية؟ وهل إننا رأينا عبر هذه المشاهدات غير مجموعة من الاقترانات «اقتران شرب الماء يرفع العطش، أو اقتران الموت بقطع الرقبة و...»؟

إذن! كيف يمكن أن نستنتج بشكل كلي وعام أن شرب الماء يرفع العطش، وأن البنزين يشتعل بالنار؟ ما هو المجوز المنطقي مثل هذه الأحكام؟

والسؤال الآخر هو عن ما يدعى بـ«مشكلة الاستقراء problem of induction». والكثير من المساعي، التي بذلت منذ القدم حتى الآن، استهدفت إنقاذ العلم، وقصدت الحصول على مسوغ منطقي للاستقراء. ويعکن القول أن المنطق الأرسطي - بحكم ايمانه بان القياس هو الطريق الاستنتاجي السليم وحده - سعى لتحويل الاستقراء الى لون من القياس، بغية معالجة عدم صلاحيته للاستدلال بصلاحية القياس المطلقة والمقدسة، واقامة عموده المنكسر بقوة عصا القياس الحكمة.

**«محاولة المناطقة الاسطين في معالجة مشكلة الاستقراء، ونقدها»**  
يشتمل تدبير المناطقة لمعالجة مشكلة الاستقراء على خطوتين:  
أ - تحويل المقارنة الى ملازمة.  
ب - الانتقال من الملازمة الى العموم.

وكيميائية قاعدة «الاتفاق نادر» هي التي تتکفل تحويل النحاس «المقارنة» الى ذهب «الملازمة». وعلى أساس هذه القاعدة المسلمة، التي لم تثبت بدليل، وغير البدهية أيضاً: «الاتفاق لا يكون دائمياً ولا أكثرياً» يفتی المنطقيون بان الاتفاق - يعني: تقارن حدوث بعض الأمور التي لا ترتبطها علاقة السببية - لامی肯 أن يكون على الدوام، ولايمکن أن يكون أكثرياً، بل اذا وقع فانه يقع بندرة. من هنا فاذا اقتن «أ» و«ب» في موارد كثيرة، فهذا الاقتران مؤشر على وجود ملازمة وسببية في البین، وهذه الاقترانات ليست صدفة.

وحينما نقيم علاقة السببية والضرورة بين «أ» و«ب» اعلاه، يأتي بعدها دور الخطوة الثانية، حيث نخطوها متکين على عصا العلية. وفق اصل «العلية» الأصيل هناك معلومات متشابهة للعلل المتشابهة، أو ان الطبيعة تمضي على نهج واحد،<sup>۱</sup> او ان هناك سنتخية بين العلة والمعلول. من هنا

---

1. principle of uniformity of nature

نستنتج ان «أ» التي هي غلة «ب» تعمل على نهج واحد على الدوام، وكلما احضرنا «أ» يحضر على اثرها «ب». على هذا النحو نصل - من خلال مشاهدة الاقتران بين «أ» و«ب» دفعات كثيرة - عبر طي المخطوتين الواسعتين المتقدمتين أعلاه الى التعميم المطلوب في ان: ((أ) يتبعها «ب» دائمًا)، وان: (الماء يرفع العطش دائمًا).

كلام ابن سينا في هذا الصدد يستحق الاصغاء:

«... انه لاتتحقق ان السقمونيا يعرض له اسهال الصفراء، وتبين ذلك على سبيل التكرار الكبير، علم ان ليس ذلك اتفاقاً، فان الاتفاق لا يكون دائمًا ولا أكثرياً. فعلم ان ذلك شيء يوجبه السقمونيا طبعاً اذ لا يصح ان يكون عنه اختباراً... ان التجربة ليست تفيد العلم لكثره ما يشاهد على ذلك الحكم فقط لاقتران قياس قد ذكرناه....»<sup>1</sup>

واضح ان اصل الضرورة العلوي مأخوذ في هذا الاستنتاج بوصفه مصادرة مسلمة سلفاً. نقل الشهيد الصدر في القسم الأول من كتابه حماولة المناطقة الارسطيين لمعالجة مشكلة الاستقراء بشكل مفصل، وخلص الى عقム هذه المحاولة من خلال طرح سبعة انتقادات مفصلة:

«النقطة الجوهرية في خلافنا مع المنطق الارسطي، انا وان كنا لا نرفض بشكل كامل الاعتقاد بالمبدأ الذي تقرره النقطة الثالثة، ولا ننكر صدقه - في حدود ما - على الطبيعة، ولكننا نختلف مع المنطق الارسطي في تقييم هذا المبدأ..... بل هو - اذا قبلناه - ليس، على أفضل تقدير الآنتاج استقراء

---

1- منطق الشفاء «البرهان»، تحقيق ابوالعلاء عفيفي، القاهرة ١٩٥٦، ص ٩٥-٩٦.

للطبيعة... والواقع ان المنطق الارسطي لم يقم بأي دليل على هذا المبدأ...»<sup>١</sup>. يرى الشهيد الصدر ان قاعدة «الاتفاق نادر» أصل استقرائي وتجريبي، ولا يقتصر على ذلك ، بل بعد الفراغ من بيان كيفية الوصول الى التعميم الاستقرائي، وبيان سقم وسلامة ذلك ، يدعى في آخر الكتاب ان الباحث اذا آمن فقط باصل «امتئاع التناقض»، ومصادرات حساب الاحتمالات، واصلاً معرفياً خاصاً يمكنه ان يثبت بالتجربة الاصول العقلية الأخرى بما فيها «قانون العلية»، ولا حاجة لبيان بيداهة هذه الاصول العقلية. ان الاستدلال على موضوعية العالم الخارجي ، واثبات وجود الباري تعالى ، واثبات وجود عقول الآخرين يمكن اثباتها - من وجهة نظر الشهيد الصدر - عن طريق الاستقراء ، وهي مدلولات يقينية . ان هذه النزعة التجريبية الواضحة سيطرت على سائر أرجاء هذا الكتاب ، وصاحبها «الاستغناء عن الاصول العقلية الاولية» ، الذي نشاهده بوضوح فيه.

ان الاستفهام الذي يطرحه المؤلف أمام المنطق الارسطي هو: هل ان قاعدة «الاتفاق لا يكون دائمياً ولا أكثرياً» تفصح عن استحالة عادية أم عن استحالة عقلية؟ فان قالوا استحالة عقلية، نقول: ان عقلنا لا يجد استحالة على مستوى استحالة اجتماع النقيضين في هذا المجال ، ومن الممكن لديه ان يتصور عالماً تقع فيه الصدفة النسبية والاقترانات الاتفاقية بشكل مكرر، ولكن لا يمكنه تصور عالم توجد فيه الأشياء ولا توجد ايضاً. وإن قالوا استحالة عادية، فهذا يعني ان هذه الاستحالة مُستلة من العادة والتجربة ، ومن ثمًّ فهي ليست

١- الأسس المنطقية للاستقراء ، ص ٤٥-٤٦.

قاعدة عقلية أولية.<sup>١</sup> مضافاً إلى أن حد «الكثرة» غير معلوم؛ ودعوى الدوام «لابد من دائماً» جزاف، ولا يمكن لأحد اطلاقاً أن يدعى أنه شاهد واحتبر كل الموارد الممكنة لتقارن الحادثتين.

«العلم الاجمالي» اصطلاح أفاد منه علماء أصول الفقه كثيراً، وهو أي «العلم الاجمالي» أحد المفاهيم التي انتخبها الشهيد الصدر كاطار لبناء نظريته في تفسير الاحتمال، وقد اخذه ملجاً يلوذ به في كل دراسته. وفي نقه للنظرية الارسطية «الاتفاق...» يقول أيضاً إن هذه القاعدة تقوم على أساس علم اجمالي، يعني: حكماً يقينياً يتعلق ببعض غير محدد ضمن مجموعة محددة. مثلاً: «حينما يكون عدد طلاب الصف الحاضرين ٩٩ طالباً بدلاً عن العدد الأصلي ١٠٠»، فسوف نتيقن أن واحداً من الطلاب غائب، رغم أنها لا نعرف بشخصه». وإذا افترضنا - من باب التثليل - أن الحد الكبير في هذه القاعدة هو ١٠٠، فالقاعدة تقول: إذا تناول شخص ٩٩ مرةً اللبن وارتفع صداع رأسه صدفةً، فمن الحال أن يكون الأمر كذلك في المرة المائة. ومن وجهة نظر المرحوم الصدر إذا كانت القاعدة المتقدمة عقلية أولية فاليقين بها يسري بنفس الدرجة إلى لوازمهما. بينما ليس الأمر كذلك فيما نحن فيه، فالاعتقاد باستحالة اقتران تناول اللبن مع رفع الصداع ١٠٠، مرأةً لا يسوغ لنا أن نحكم بنفس القوة أنه إذا وقع الاقتران ٩٩ مرةً صدفةً فمن الحال أن يقع في المرة المائة، في حين أن القضية الثانية لازم القضية الأولى، وهذا مؤشر على أن القضية الأولى ليست قاعدة عقلية أولية.<sup>٢</sup>

١- المصدر السابق، ص. ٥.

٢- راجع المصدر السابق ص. ٦٨.

وقد خلص السيد الصدر الى ان المنطق الارسطي لم يخطئ فقط في الاعتقاد بطابع عقلي لتلك القاعدة، بل اخطأ أيضاً في الاعتقاد بحاجة الدليل الاستقرائي الى أصول عقلية<sup>١</sup>. وفي المحصلة سيتضح ان مبادئ «العلية» السنخية، الاتفاق...»، التي ذهب المنطق الارسطي الى حاجة الدليل الاستقرائي لها، يمكن اثباتها عن طريق الاستقراء، وان الاستقراء لا حاجة له من أجل احكام بناءه الى هذه المبادئ.

ويمكن ان نضيف ان هذه القاعدة تتناقض مع قاعدة الضرورة العلية أيضاً، ذلك لأن أصل العلية يقول:

ان اقتران العلة والمعلول دائمي بالضرورة، لذا فكل اقتران غير دائمي ليس علياً. بينما تقول القاعدة: ان بعض الاقترانات غير الدائمية «الأكثريّة» هي اقترانات علياً.

---

١- المصدر السابق، ص ٧٠.

## نقد النظريات التجريبية

بعد نقد ونقض محاولات الاسطيين لمعالجة مشكلة الاستقرار تُطرح نظريات التجربيين «جون استيوارت مل» و«دافيد هيوم»، وقد تحدث المؤلف عنها تفصيلاً، مراعياً الدقة في البحث. نحن نعرف ان «مل» استقرائي صُلب، بل ذهب الى ان قانون «العلية» تستحكم بنيته بواسطة الاستقرار ايضاً. ودافيد هيوم بطل رفض العلية ونقدتها، وتفسيرها على أساس مفهوم تداعي المعاني والحالات النفسية. لقد اتفق المرحوم الصدر بصراحة مع «مل» في امكانية اثبات قانون العلية عن طريق الاستقرار «حتى لو انكر كون العلية مبدئاً اولياً»، لكن نقطة ضعف نظرية «مل» تكمن حسب نظر السيد الصدر في ان مل قد حسب ان التعميم الاستقرائي يحتاج الى قانون العلية، بينما ذهب السيد الصدر الى ان الاستقرار لا يحتاج ليكون منتجآ الا الى اصل امتناع التناقض، وبديهيات حساب الاحتمال، مضافاً الى اصل معرفي خاص<sup>1</sup> مضافاً الى ان الطرق التي اقترحها «مل» لاكتشف نوع العلاقة بين حادثتين «أ» و«ب» [طريقة الاتفاق، طريقة الاختلاف، طريقة التلازم في التغير، طريقة الباقي] لاتساعد البحث الا على خفض نسبة احتمال الصدفة النسبية لاقتران «أ» و«ب» ولا تثبت هذه الطرق بأي حال

---

1- الصدر السابق، ص. ٧٩.

من الأحوال وجود علاقة العلية بين «أ» و«ب»<sup>١</sup>، ولا تصل باحتمال وجود العامل المجهول «ت» إلى الصفر. فأقصى ما تتجزءه هذه الطرق هو أنها تربط افتراض «ت» بافتراض أمور كثيرة، فيتضاءل احتمال «ت»، لكنه لا يصل إلى الصفر إطلاقاً.<sup>٢</sup>

وحيثما يصل دور نقد آراء «هيوم» خجلاً أن المرحوم الصدر متفق مع «هيوم» في أن قانون العلية لا يمكن استلاله من مبدأ امتناع التناقض [أي أن يكون انكار العلية مستلزمًا للوقوع في التناقض]، حيث ليس هناك تناقض كامن في افتراض حادثة بلا سبب، وقد نهض السيد الصدر هنا لمناقشة صدر المتألهين والعلامة الطباطبائي في كتابيهما «الأسفار» و«أصول الفلسفة والمنهج الواقعي»، اللذين حاولاً إثبات أن وجود الماهية الممكنة دون الإمكان على مرجع «انكار العلية» يستلزم التناقض. لقد طرحاً تعريفاً يمثل في الواقع مصادرة «توبولوجي»، واتخذاه بثابة برهان: بدءً وحسب تعريف الممكن ذهباً إلى أن الماهية بحاجة إلى مرجع، ثم قالاً إن عدم حاجة الماهية المحتاجة ينطوي على تناقض، حيث أن الماهية المحتاجة للمرجع محتاجة إلى مرجع! ولذلك نص عبارة المرحوم العلامة الطباطبائي:

«... ثبّتنا أولاً: أن الماهية لا توجد إطلاقاً مالم يجب وجودها ويصبح ضروريًا. وثانياً: أن هذا الوجوب تحصل عليه الماهية بسبب موجود آخر، والأفهي بذاتها بالنسبة للوجود والعدم على حد سواء.

يسنتفع من ذلك أن كل موجود تكون نسبته إلى الوجود والعدم على حد سواء

١- المصدر السابق، ص.٨١.

٢- المصدر السابق، ص.٨٧.

يكتسب وجوده الذي يساوي الوجوب من موجود آخر «العلة»، ويُعَكِّن صياغة

هذه النتيجة في العبارة التالية: «لابد للممكן من علة».<sup>١</sup>

انما يختلف الشهيد الصدر مع هيوم في نقطتين: احدهما ان هيوم ينكر  
كون العلية اصلاً اولياً عقلياً، والنقطة الأخرى الأهم هي ان هيوم ذهب الى  
عدم امكانية الاستعارة بالتجربة للاستدلال على العلية<sup>٢</sup>.

---

١- اصول الفلسفة وامثلج الواقعي، ج ٣، ص ١٨٠-١٨١.

٢- الأنس، ص ١١٤.

## المذهب الذاتي للمعرفة

يتضمن كتاب «الأسس المنطقية للاستقراء» في القسم الرئيس منه على نظريات الشهيد الصدر المبتكرة واجتهاداته، ويبتداً هذا القسم بعد نقد مفصل لأساليب الآخرين، وبعد تنقية أجواء البحث مما أثير من غبار، وبعد الفراغ من الجانب التصعيدي واليأس من النظريات المطروحة في الميدان. ويشكل هذا القسم بنفسه ثلاثة أرباع الكتاب. وفي هذا القسم يطرح تعريف المذهب الذاتي للمعرفة، ويعكف على تحليله.

المنطق الارسطي - من وجهة نظر المؤلف. يعترف بطريق واحد لنمو المعرفة البشرية، وهو طريق التوالي الموضوعي. يعني: ان المنطق الارسطي يؤمن بان الادراكات البشرية حسب ضوابط منطقية - وبغض النظر عن ميل او وعي وطن او يقين الشخص المدرك - تستلزم بنفسها نتائج تتولد عنها وتتبعها. أي: لوأعطينا معلومات الشخص آلة لافهم معانيها، ولايمكن لها ظن او يقين بها، يمكنها ايضاً أن تستخرج النتائج المنطقية من قلب هذه المعلومات. وهذا الجانب من المعرفة، الذي ينفصل عن شخص العالم، والذي يُصب في قالب قضايا وقياسات، والذي يدخل في دائرة الروابط المنطقية، وينجب نتائج صورية محددة، هو الجانب الموضوعي للمعرفة «objective »، وهنا يصدق مفهوم التوالي الموضوعي للمعرفة، يعني: ولادة المعرفة اللاحقة من المعرفة السابقة، دون دخل الجانب النفسي والشخصي للعالم، مثل ولادة: «خالد يوم» من

«خالد انسان + كل انسان يموت». بدهيًّ ان الاستدلال في هذه الطريقة من نمو المعرفة يعني اقامة لون من العلاقة المنطقية السليمة بين القضايا الصادقة.

ان اعتماد المنطق الارسطي على هذه الطريقة فحسب دفعته بغية إحكام الاستقراء الى التوصل بالقياس، محاولاً ان يضع المقدمة المأخوذة من الاستقراء في بطن قياس، ومن ثم يستنتج بطريقة التوالي الموضوعي قضية كثيرة استناداً منطقياً<sup>١</sup>. اما مؤلف «الأسس المنطقية للاستقراء» فهو يرى ان نمو المعرفة البشرية خصوصاً التعميمات الاستقرائية - لا يمكن تفسيرها على طريقة التوالي الموضوعي فقط، وحيث ان المنطق الصوري يتکفل فقط ببيان العلاقات الموضوعية بين المدرکات والمعلومات، اذن! ليس للاستقراء معالجة منطقية، وتتحصر معالجة مشكلة الاستقراء بالإيمان بطريقة التوالي الذاتي والمذهب الذاتي للمعرفة.<sup>٢</sup>

للحاجب الذاتي للمعرفة «الشخصي، النفسي» - في المذهب الذاتي للمعرفة - نمو خاص به، وان الحالات السابقة في هذا الجانب تولد لزوماً الحالات اللاحقة. ولكن ليست هناك علاقة منطقية ارسطية بين الحالات السابقة واللاحقة، ومن هنا - وبحكم عجز المنطق الصوري عن تقديم الشروط الالزمة لهذه الطريقة الجديدة في نمو المعرفة البشرية - نجد أنفسنا بحاجة الى بناء منطق جديد يضع بين أيدينا المعايير والشروط الالزمة.<sup>٣</sup>

التعيم الاستقرائي - حسب المؤلف - يؤمن به العقليون أنفسهم، ومن هنا -

١- المصدر السابق، ص ١٣٦.

٢- المصدر السابق، ص ١٤٠.

٣- المصدر السابق، ص ١٤١.

حيث اذعان المذهب العقلي قلباً ووجداناً بالتعيم الاستقرائي - سعى المناطقة العقليون الى تفسيره بطريقة «صورية - قياسية». ولكن - كما لاحظنا - لم يصاحب التوفيق سعيهم، وقاعدة «الاتفاق...» ليست لديها طاقة تحمل عبء خطير. اذن! ماهي النتيجة التي نستخلص؟ لا بد لنا من الاعذان بان التعيم الاستقرائي ليس له تفسير منطقي، وان المعرفة البشرية لا تعتذر عن طريق معايير المنطق الصوري فحسب. بل هناك طريقة أخرى، وهي عبارة عن تراكم قطرات الظنون «الجانب الذاتي والشخصي للمعرفة»، وتحويلها ضمن شروط خاصة الى يقين. والشروط الخاصة لتحويل الظن الى يقين يتکفل تحديدها المذهب الذاتي للمعرفة، لا المنطق الارسطي.

نصل الآن الى ان للتعيمات الاستقرائية مرحلتين أساسيتين:

- ١- مرحلة التوالد الموضوعي.
- ٢- مرحلة التوالد الذاتي.

وعبر مرحلة التوالد الموضوعي يرتفع احتمال وجود علاقة بين «أ» و«ب» «الحادستان اللتان يُشاهد اقترانها بشكل مكرر» الى درجة عالية جداً، من خلال متابعات الجزيئات، ومشاهدة المصاديق الخاصة. ويتحقق نمو هذا الاحتمال وفقاً لقواعد حساب الاحتمالات، ويتم بشكل كامل على أساس طريقة رياضية وموضوعية «يعني لاعلاقة لها بشخص العالم». عندئذ تنتهي مرحلة التوالد الموضوعي. وفي مرحلة التوالد الذاتي يتبدل الظن الذي نتج في المرحلة الأولى الى يقين، عبر عبور قنوات خاصة، يحددها ويعرفها المنطق الذاتي للمعرفة، وعبر هذا الطريق نحصل على تعيم استقرائي يقيني. وهذا اليقين ليس يقيناً منطقياً، صورياً وفاماً على الشكل القياسي»، بل يقين موضوعي، يعني:

قائم على أساس القرائن.

وهانحن نصل الى مرحلة دراسة نظرية الاحتمالات. وهنا يكشف المؤلف بوضوح ايضاً عن بصيرة ونظر ثاقب صائب في معالجة هذا البحث العصي، الذي تنزلق عنده الأقدام. والكتاب الذي يعتمد مرجعاً هنا لدراسة نظريات حكاء الغرب هو الترجمة العربية لكتاب «*Human Knowledge*» «المعرفة الإنسانية» لبرتراند راسل.

## حساب الاحتمالات

حساب الاحتمالات - كما نعرف - قسم كبير من الرياضيات، وهو أي حساب الاحتمالات نظير الهندسة يبدأ من مجموعة أصول « axioms »، ثم يتشعب الى شعب كثيرة على أساس المعايير المنطقية والقواعد الرياضية، لينتهي الى موجود كبير، ليحسب بيده المقدرة مقدار احتمال الحوادث أو القضايا في الفروض المختلفة بشكل مدهش. ليس هناك خلاف بين أهل الفن فيما يتعلق بالحساب الرياضي للقيمة الاحتمالية. اما ينصب الخلاف حول تعريف الاحتمال وتفسير مضمونه المعرفي الدقيق. يطرح الاستفهام الكبير، الذي يستنزف طاقات ذهنية عندما نقول: حينما ننقد بقطعة النقد فان احتمال ظهور وجه الصورة هو  $\frac{1}{2}$ ، او ان احتمال ذهابي الى الدعوة هو  $\frac{1}{2}$ ، فهلخبر بذلك عن وصف واقعي وخارجي «نظير الحرارة أو الوزن أو مكانها»، أم نخبر عن حالتنا النفسية وحجم اطمئناننا؟ هل ان الاحتمال يرجع الى الحوادث الخارجية أم انه يرتبط بالقضايا المنطقية؟ هل ان احتمال صدق القضية «ظهور وجه الصورة» هو  $\frac{1}{2}$ ، أم انه احتمال وقوع وجه الصورة خارجًا؟ وهل يمكن تفسير الحوادث المحتملة على أساس الواقع اليقينية؟ من هنا نشأت مدارس مختلفة في فلسفة الاحتمالات، وكان أشهرها المدرسة الكلاسيكية «لابلاس»، والمدرسة التكرارية «فون ميزس». وهناك فلاسفة مشهورون لم آراء هامة في فلسفة الاحتمالات يمكن أن نذكر منهم: فون ميزس، رايشنباخ،

كارناب، بوير، دفينتي، كينز، ورامزي.

هناك نزاع بين فلاسفة العلم - منذ زمن بعيد - حول امكانية تعضيد ودعم قضایا العلم، وحول اسلوب هذا التعضيد، واتساع دائرة «منطق الاستقراء» في القرن الراهن، معلول - الى حد كبير - لتلك النزاعات العلمية المباركة.

اقتصر مؤلف كتاب «الأسس المنطقية للاستقراء» على دراسة وفقد النظرية الكلاسيكية والنظرية التکبرارية، ناقلاً ايامها عن كتاب راسل. كما ذكر بدهیات نظرية الاحتمالات ناقلاً لها عن الكتاب المذكور، وفق تنظيم البرفسور «بورد»<sup>١</sup>،<sup>٢</sup>. كما عرف الاحتمال الشرطي والمستقل ومبدأ الاحتمال العکسي و...، وشرح نظرية برنولي، ثم عکف على نقد التعاريف المشهورة للاحتمال.

---

١- *Mind*, No.210, p 98 تقلأعن C.D.Broad

٢- تلزم الاشارة الى ان الفلسفه اليوم يغدون - على الأغلب. من بدهیات كولموجروف (Kolmogorov)

## التعريف الكلاسيكي للاحتمال ونقده

يقول «لابلاس» ان الاحتمال يقوم على أساس علمنا من جهة، وعلى أساس جهلنا من جهة أخرى<sup>١</sup>. وقد اتخذت المدرسة الكلاسيكية في الاحتمال «زهر النرد، وقطعة النقد» مثالاً لما وعرقت الاحتمال كما يلي: تقسيم عدد الحالات المؤيدة للمطلوب على العدد الكلي لكل الحوادث الممكنة بالتساوي<sup>١</sup> (مثل احتمال ظهور وجه الصورة  $\frac{1}{6}$  حيث نتج عن تقسيم حالة واحدة وهي ظهور وجه الصورة على حالتين وما ظهور وجه الصورة والكتابة).

نحن نعرف ان هناك اعتراضين أساسين - في تاريخ فلسفة الاحتمالات - وجها الى هذا التعريف: أولهما: الدور، والثاني: قصور التعريف وعدم شموله. اما الدورفلان التعريف يُعرف الاحتمال بالاحتمال، ويختلط - اساساً - بين الاحتمال والامكان. فهل ان تساوي الامكان الذي ورد في التعريف يعني شيئاً آخر غير تساوي الاحتمال؟ واذا كان كذلك فقد أخذ مفهوم الاحتمال في تعريف الاحتمال. واذا كان المراد من الامكان الامكان الذاتي الفلسفي فكل الماهيات متساوية الامكان، والامكان الفلسفي - من حيث الأساس - لا يقبل الشدة والضعف، وليس أمراً تعرض عليه الكمية. مضافاً الى ذلك فهذا التعريف غير شامل؛ حيث ان ظهور أحد وجهي النقد في قطع النقد غير المتوازنة - وإن كان احتمال وقوع كلا

---

١- يقوم هذا التعريف على اصل principle of indifference «مبدأ اللاتمايز».

الوجهين متساوياً وفق التعريف - يزيد في مراته على ظهور الوجه الآخر عملياً.  
ومن هنا فاما ان يكون هذا التعريف صادقاً على قطع النقد وزهر النرد  
المتوازن فقط فيكون التعريف غير شامل، واما ان يكون باطلأً على كل  
التقادير، وقطع النقد غير المتوازنة تنقضه.

## التعريف التكراري للاحتمال ونقده

بغية تجنب المشكلات التي أثيرت حول التعريف المتقدم، ولأجل تعريف تجربى للاحتمال عرقت المدرسة التكرارية للاحتمال الاحتمال لاعلى أساس الامكان المنطقي، بل على أساس الواقع الخارجى. ذهب «فون ميزس»<sup>1</sup> الى ان موضوع علم الاحتمالات سلاسل ومجاميع الأحداث، كمجموعه الفازات، وبمجموعه الرجال في سن الأربعين، وبمجموعه وجه الصورة والكتابه، فهذه المجاميع هي التي تشكل الأرضية والجسد الواقعى لحساب الاحتمالات. خلال هذه المجاميع<sup>1</sup> يتكرر حدوث بعض الأوصاف، ومن ثم اذا كان عدد أعضاء بمجموعه من المجاميع «n» واتفق أنْ حَدَثَ الوصف «A» في «m» من المرات، فسوف يكون احتمال الوصف «A» هو  $\frac{m}{n} = P(A)$ . وكلما كان العدد «n» مرتفعاً فاحتمال «A» سوف يميل الى الثبات والتحديد. يقول «فون ميزس»: ان «جون فن»<sup>2</sup> وآخرين تقدموا في اطار هذا الاتجاه الى هذا الحد، لكنهم اغفلوا القانون الثاني الذي يتمم ويكلل القانون الأول، اغفلوا ان المجموعه يلزم ان تتشكل من اعضاء اتفاقية او عشوائية<sup>3</sup>، المؤشر على عشوائية الاعضاء هو

---

1- على حد تعبير فون ميزس - collective .

2 . Venn

3 . random

انه لا يمكن لأي مقامر عن طريق تكرار المجموعة ان يزيد في حظه بالنجاح<sup>١</sup>، او ان النسبة  $\frac{m}{n}$  لاختلف في اي من المجموعات اللاحقة<sup>٢</sup>.

من الواضح ان التعريف المتقدم لايشمل الحوادث الفردية، بل يفسر فقط احتمال الحوادث التي تكون عضواً في مجموعات أكبر. والشهيد الصدر - في الوقت الذي يوافق على ان هذا التعريف يستوعب كل بدويات نظرية الاحتمال - يسجل الاعتراض المتقدم على التعريف ايضاً. وقد حاول «راسل» و«رايشنباخ» الرد على هذا النقد، لكن حاولتهم لم تقع مورد قبول لدى الباحثين، ولايزال النزاع حول هذا الموضوع قائماً.

---

١- يطلقون على هذا المفهوم قانون يأس المقامرين

(Law of Excluded Gambling System)

شرطة عشوائية المجموعة كشف عنه وطرحه Church و Wald . راجع:

*Mathematical Theory of Probability and Statistics*, R. Von Mises

1963, pp 39-43.

2. subsequence

## تعريف الشهيد الصدر للاحتمال

يأتي الآن دور السيد الصدر ليطرح تعريفه للاحتمال، بحيث يكون مقبولاً قلباً وفطرةً، ويكون مستوعباً لبدهيات حساب الاحتمال، كما يكون سليماً من الاشكالات التي عانى منها ماتقدم من تعريفات. وقد جأ هنا الى العلم الاجالي ايضاً، والعلم الاجالي - كما لاحظنا - عبارة عن يقين بعضو غير محدد ضمن مجموعة محددة. فنحن نواجه في كل علم اجالي اربعة أمور:

الأول: العلم بشيء غير محدد.

الثاني: اعضاء المجموعة التي يعتبر كل عضو فيها امراً محتملاً، وهي متعلق علمنا.

الثالث: مجموعة الاحتمالات التي يطابق عددها عدد اعضاء مجموعة العلم الاجالي.

الرابع: استقلال اعضاء المجموعة، والتنافي بينها.

من هنا فالاحتمال دائمًا عضو في مجموعة احتمالات، وقيمة تساوي ناتج قسمة رقم يقيننا على عدد اعضاء مجموعة العلم الاجالي، ومن الواضح ان الاحتمال في هذا التعريف ليس علاقة خارجية بين الحوادث، وليس مجرد تكرار لمجموعة أخرى، بل هو تصديقنا بدرجة خاصة من الاحتمال.<sup>١</sup>

سيأتي الشهيد الصدر لاثبات وفاء هذا التعريف ببدويات نظرية الاحتمال. ولكن يحسن بنا ان نلتفت هنا الى ان السيد الصدر يعتقد من ناحية كما يعتقد «كارناب» و«رامزي» ان الاحتمال عبارة عن لون من التصدق الظني والاعتقاد القلبي الموجه.<sup>١</sup> ويفيد من ناحية أخرى من كلام نظريي الاحتمال الكلاسيكية والتكرارية ليحكم تعريفه ويجنبه الخلط. فهو يعتقد بضرورة تحديد الوجوه الممكنة لوقوع الحادثة الخاصة بالاستعانة بالتجربة والتقسيمات العقلية، ثم يوئي على تشكيل مجموعة محددة من هذه الوجوه، ثم يحدد احتمال كل وجه خاص من هذه المجموعة وفقاً للتعريف أعلاه.

تشكيل مجموعة محددة من الوجوه الممكنة امرٌ مطابق لما يريده التعريف الكلاسيكي، والافادة من التجربة لتشكيل هذه المجموعة هو عين ماتسعى اليه النظرية التكرارية. والخصوصية الأخرى في تعريف السيد الصدر هي اعتبار الاحتمال من جنس العلم، لامن قبيل الأوصاف الخارجية للحوادث والأشياء، وهذا المفهوم للاحتمال هو عين ماتتبناه مدرسة كارناب وأخرين «ساجيكتيوست». مضافاً الى ان شمول هذا التعريف ثابت لدى الشهيد الصدر، حيث يشمل هذا التعريف الحوادث الفردية الخاصة ايضاً. اذ لوافترضنا اننا لم نستطع احياناً لعدم وضوح الكتابة من تميز الكلمة المكتوبة، وهل انها «خط» أم انها «حظ» فنحن نواجه في هذه الحالة مجموعة مؤلفة من عضويين، احتمال كل واحد منها يساوي  $\frac{1}{2}$ . وقد صرّح «فون ميزس» بان تعريف الاحتمال لا يشمل مثل هذه الموارد. لكن تعريف الشهيد الصدر،

---

1. degree of rational belief

الذى يقوم على اساس تشكيل مجتمع محددة الأعضاء يبقى مصنوناً من هذا الخلل.

لم تنته المشكلة بعد، فالبحث يواجه صعوبة كبرى في اسلوب تعين اعضاء المجموعة. فحينما نعلم ان واحداً من ثلاثة اشخاص «محمد، محسن، علي» سوف يأتي قطعاً هذه الليلة الى منزلنا، فسوف نواجه مجموعة ثلاثة اعضاء من العلم الاجمالي. واحتمال مجيء كل عضو يساوي  $\frac{1}{3}$ . السؤال الان هو: اليمكن ان تكون المجموعة مؤلفة من عضوين، الأول مايبدأ اسمه بـ«م»، والثاني مايبدأ اسمه بـ«م»، وفي هذه الحالة يكون احتمال مجيء العضو الأول «مايبدأ اسمه بـ«م»» يساوي  $\frac{1}{2}$  ، واحتمال مجيء علي يساوي  $\frac{1}{3}$  ، (في حين كان احتمال مجيء علي في ضوء الحساب الأول يساوي  $\frac{1}{3}$ ).

وهذه مشكلة يواجهها «كينز» وغيره من اتباع قاعدة «اللامايز»<sup>1</sup>، فحينما نعطي لكل عضو من اعضاء المجموعات نصيباً متساوياً من العلم الاجمالي، يلزمنا الوقوع في التناقض أعلاه أيضاً، مالم نجد حلّاً لذلك. ولاحاجة بنا لنكرر ان النظرية التكرارية في حرز من هذا النقد، حيث ان الاحتمال فيها يستخلص من التكرار التجريبي للحدث المطلوب ضمن فئة عينية. اما في ضوء المدرسة المنطقية للاحتمال «التي تعد الاحتمال علاقة بين القضايا»، وفي مدرسة «لابلاس»، وفي ضوء نظرية الشهيد الصدر «التي هي خليط من التجريبية والمنطقية و«لابلاس» وفون ميرس» تبقى المشكلة قائمة أمامنا.

---

1. principle of indifference

كتب «كينز» في دراسته المهمة والمشهورة «رسالة في الاحتمال» بصدق معالجة هذه المشكلة مايلي: «افتراض ان الأعضاء التي نريد اثبات تساوي احتمالاتها اعتماداً على قاعدة «اللاتمايز» عبارة عن:  $\Phi(a_1)$ ،  $\Phi(a_2) \dots \Phi(a_n)$  ، على افتراض  $h$ . فالشرط اللازم لاجراء قاعدة اللاتمايز هو ان هذه الأعضاء بالنسبة للبيئة  $\langle h \rangle$  تأتي على صورة  $\langle x \rangle \Phi$ ، ولا تكون صالحة للتقطيم». <sup>1</sup> ان هذا الأسلوب من المعالجة يمثل حلاً موفقاً للمجموعة المنفصلة الأعضاء، لكنه لا يحمل مشكلة بالنسبة للأعضاء المتصلة. فاذا علمنا ان نسبة الماء الى الخل في اناءما ثلاثة اضعاف في حدها الاكثر (او ان حدها اقل  $\frac{1}{3}$ )، واردنا ان نتعرف على قيمة احتمال ان تكون النسبة ضعفين فسوف نصل الى نتيجتين مختلفتين وفقاً لمبدأ اللاتمايز:

$$\text{احتمال } (\text{الماء} < \frac{1}{2}) = \frac{\frac{1}{2} - \frac{2}{3}}{\frac{1}{2} - \frac{1}{3}} = \frac{1}{16}$$

$$\text{احتمال } (\text{الماء} > \frac{1}{2}) = \frac{\frac{1}{2} - \frac{1}{3}}{\frac{1}{2} - \frac{2}{3}} = \frac{1}{10}$$

وبعامة اذا كان  $\langle n \rangle$  بين  $\langle A \rangle$  و  $\langle T \rangle$ ، واردنا حساب قيمة احتمال ان يكون  $\langle n \rangle$  بين  $\langle H \rangle$  و  $\langle A \rangle$  (الذين هما بين  $A$  و  $T$ ) فسنصل الى تناقض ظاهر «بارادوكس» اذا اجرينا حسابنا على  $\langle n \rangle : A \rightarrow H \rightarrow T \rightarrow B$ . أفاد المرحوم الصادر في علاج المشكلة من هذا الأسلوب ايضاً. يعني اصرّ على ضرورة رعاية قاعدة عدم صلاحية التقسيم. (على انه لم يذكر ان ذلك قد

1. *Treatise on Probability*, (1921), p 60.

استناداً من كتاب «راسل» في الوقت الذي طرح فيه «راسل» نفس المشكلة وجواب كينز بشكل أوضح وأسلسل).<sup>١</sup> القاعدة التي أتبعها الشهيد الصدر في هذا المجال كالتالي:

الطريق الأول: أ - اذا أمكن تقسيم أحد الأطراف، وكان بالامكان اجراء تقسيم مشابه في سائر الأطراف الأخرى، فلابد من اجراء ذلك .  
ب - اذا كان التقسيم ميسراً في احد الاطراف، وكان اجراء تقسيم مشابه في الأطراف الأخرى غير ميسراً، يجب اجراء التقسيم في الطرف الذي يمكن فيه .<sup>٢</sup>

الطريق الثاني: حينما يكون بعض اطراف العلم الاجيالي صالحأً للتقسيم، يلزم اجراء هذا التقسيم، اذا كانت اقسامه اصلية. اما اذا كانت الاقسام فرعية فالتقسيم غير معتبر. (الحالات الفرعية حالات متفرعة على وجود طرف العلم الاجيالي، مثل الملبس، بينما الحالات الاصلية حالات لها دخل في اصل وجود طرف العلم الاجيالي).<sup>٣</sup>

المشكلة الثانية أكثر أهمية من المشكلة الأولى، وهنا يكتب السيد الصدر: يبدو ان تعريفنا وما ذكرناه من شمول له يؤدي بنا الى نتائج غريبة جداً، حيث يمكن ان نقول عن آية امرأة حامل ان احتمال ولادتها ذكرأ أو أنثى او

---

١. *Human Knowledge, Its Scope and Limits*, (1976), p 375.

٢ - الأسس المنطقية للاستقراء، ص ٢٠٢.

٣ - الأسس المنطقية للاستقراء، ص ٢٠٥-٢٠٧.

خنثى يساوي  $\frac{1}{3}$ ، بينما الواقع العملي ليس كذلك. فمن اين نشاً هذا الخطأ؟

وجواب السيد الصدر على هذا الاستفهام هو: اننا غفلنا في تكوين العلم الاجالي الثلاثي الأطراف عن علم اجالي أوسع، ومن هنا انتهينا الى هذه النتيجة النادرة. أجل؛ فاذا قطعنا علاقتنا بعالم الخارج فسوف لا نجد سوى ثلاثة شقوق (وهذا هو الحصر المنطقي في النظرية الكلاسيكية للاحتمال)، اما اذا التفتنا الى عالم التجربة والاستقراء ووجدنا ان نسبة الخنثى في المواليد مثلاً يساوي  $\frac{1}{11}$  فسوف يتولد لدينا علم اجالي جديد. وهذه النسبة تقول لنا في الواقع - اذا كان هناك فرضاً «١١» عاماً في تكوين هوية الوليد، فعشرة منها تنفي كونه خنثى، في هذا الضوء يصبح احتمال كون الوليد خنثى في كل حامل هو  $\frac{1}{11}$ . من هنا تتضح لنا درجة تأثير معلوماتنا الاستقرائية على تشكيل مجموعة العلم الاجالي، ومن هنا تتدخل في تحديد درجة الاحتمال.<sup>١</sup>

في هذا الضوء يتضح بشكل أكبر ما تقدم مناً من ان المرحوم الصدر يجمع بين النظريتين التكرارية والكلاسيكية، ويؤكد على ضرورة الافادة من التجربة في تحديد الاحتمال.

«ونستخلص مما تقدم ان الاستقراء يؤدي الى الاقتراب باحتمالاتنا الى الحقيقة، ولكن هذا لا يعني ربط تحديد درجة الاحتمال بالتكرار مباشرة، بل ان الاحتمال دائمًا يقوم على أساس العلم الاجالي، والاستقراء يقرب الاحتمال من الحقيقة عن طريق تعميق العلم الاجالي واثراءه..»<sup>٢</sup>

١- الأسس المنطقية، ص ٢٢٠-٢٢١.

٢- الأسس المنطقية للاستقراء، ص ٢٢٢.

## دراسة الدليل الاستقرائي في مرحلة التوالي الموضوعي

بعد ما تقدم من بحث يتناول المؤلف بشكل تفصيلي مشبع بديهية الحكومة (يعني: حكومة العلم الاجمالي، ضمن شروط خاصة، على علم اجمالي آخر)، ثم يبدأ - بعد انتهاء بحث نظرية الاحتمال وبديهياتها - بدراسة الدليل الاستقرائي في مرحلة التوالي الموضوعي. وعبر هذا البحث ينقل وينقد المؤلف اراء علماء كلا بلاس، وكينز، وراسل، ويطرح نظريته حول الاستقراء بشكل مفصل واستدلالي. هناك باحثون نظير «لابلاس» استهدفوا بالافادة من حساب الاحتمالات احكام ودعم التعميمات الاستقرائية، لكنهم لم يفلحوا، ولم يقفوا على سر المسألة المنطقية. «راسل» واتباعه ذهبوا الى ان تبرير التعميم الاستقرائي يتوقف على اضافة بديهيات خاصة لبعض بديهييات نظرية الاحتمالات. اما المرحوم الصدر فهو يسلك طريقاً بديعاً، نتيجة محاولاته البيئية في تعريف وتحديد الاحتمال، ولا يحتاج في طريقه لأية مصادرة سوى بديهيات حساب الاحتمال:

«اني اريد في هذا البحث ان اثبتت ان الاستقراء يمكنه ان ينتمي قيمة احتمال التعميم، ويرتفع بها الى درجة عالية من درجات التصديق الاحتمالي، مستبطنناً ذلك من نفس نظرية الاحتمال - بتعريفنا المتقدم لها - وبديهياتها، من دون حاجة الى مصادرات اضافية يختص بها الدليل الاستقرائي، أي ان الاستقراء ليس الا تطبيقاً للاحتمال بتعريفه وبديهياته

التي عرفناها، ويكن عن طريقه ثبات التعميم الاستقرائي بقيمة احتمالية كبيرة جداً».<sup>١</sup>

وفي هذه المرحلة من البحث لا يلزم المؤلف الا القبول بأن ليس هناك دليل على نفي العلية (يعني: ان العلية ليست محلاً عقلياً). وبهذا وحده يمكن لنظرية الاحتمال ان ترتفع بالقيمة الاحتمالية للتعميمات الاستقرائية. وبعبارة أخرى: ليس هناك أي أمل - مع الامان بالصدفة المطلقة، ونفي العلية الحاسم - في امكانية الافادة من نظرية الاحتمالات لتسديد الدليل الاستقرائي. ومن الواضح ان الذي يحتاج الى دليل هو نفي العلية، لا التوقف بشأنها وعدم اعطاء رأي فيها. ومع عدم الامان باستحالة العلية، وتوفّر امكانية افتراض علاقة ضرورية بين «أ» و«ب»، يمكن حينئذ - حسب نظر المؤلف - تنمية احتمال وجود هذه العلاقة عبر التجارب المتكررة الى أعلى حد، وفي نفس الوقت يمكن خفض احتمال تأثير العامل الغريب «ت» الى أدنى الدرجات، وامكانيات حساب الاحتمال وتوقعنا منه لا يتعدى أكثر من ذلك .

ويعتقد المرحوم الصدر ان أولئك الذي حاولوا تفسير الاستقرار على أساس حساب الاحتمال بشكل مباشر «نظير: لابلاس، وكينز»، ولم يحددوا موقفاً من العلية لأنفياً ولا ثباتاً لم تتمر محاولاتهم، ومالم يحددوا موقفهم ازاء العلية بشكل واضح تبقى نتائج محاولاتهم على ماعليه من غموض. وقد نقل وفقد «راسل» في كتابه «المعرفة الانسانية» مقولات «لابلاس» و«كينز». فاذا كان لدينا من «A» العدد «n»، وعشنا على مجموعة لنفرض عددها «m»

---

١- المصدر السابق، ص ٢٥٢.

من «A» هي «B»، فسوف يصبح - حسب رأي لابلاس - احتمال ان يكون «A» اللاحق «B» هو:  $\frac{m+1}{m+2}$  ، واحتمال ان يكون كل «A» «B» هو:  $\frac{m+1}{n+1}$  . ومن الواضح ان هذا الاستنتاج يقوم على أساس افتراض أن يكون احتمال كون كل «A» «B» مساوياً لـ  $\frac{1}{n}$  ، وهذا الافتراض باطل حسب وجهة نظر «راسل».

وقد سلك «كثير» هذا الطريق ايضاً، فيأخذ أولاً بنظر الاعتبار الاحتمال القبلي<sup>1</sup> للفرضية «H»، الذي هو «P<sub>1</sub>»، ثم يستقرأ الشواهد المؤيدة لهذا الفرض «e<sub>1</sub> ، e<sub>2</sub> و...»، فيرفع احتمال صحة «H»، ليصل أخيراً إلى «P<sub>2</sub>»، الاحتمال النهائي للفرضية «H». ثم لكي يتضح ان «P<sub>2</sub>» يسير نحو «1»، يسعى لتحديد قيمة احتمال وجود جميع تلك القرائن مع خطأ الافتراض «H». ومن خلال اثبات ان «p<sub>0</sub>» يسير نحو الصفر، يثبت ان «P<sub>2</sub>» يسير باتجاه الواحد.

وهذه المحاولات - من وجهة نظر مؤلف الأسس المنطقية للاستقراء - التي تمت مع اغفال العلية لاتقى اطلاقاً بالغرض، ولايمكنها ان تثبت ان اجراء حساب الاحتمالات يرفع قيمة التعميمات الاستقرائية. كما يعتقد «راسل» أيضاً بفشل هذه المحاولات، وخلال استخلاصه لنتائج البحوث المقدمة في نهاية فصل «الاحتمال والاستقراء» من كتابه المتقدم يقول:

«ليس هناك أي دليل في نظرية الاحتمالات يسمح لنا رياضياً باحتساب استقراء خاص أو عام، مهما كان عدد الشواهد المؤيدة كبيراً»<sup>2</sup>

---

1. *a priori*

2. *Human Knowledge*, p 417.

ان بحث مؤلف «الأسس المنطقية للاستقراء» بقصد عقم هذه المحاولات بحث مستوعب وعلمي، يدلل على عمق بصيرته ونظرته الاجتهدية، وينبغي ان يراجع القراء الكتاب نفسه مراجعة دقيقة ليقفوا على دقة وعمق الموضوع. وقد لخص المؤلف نتيجة هذا البحث المهم كما يلي:

«أولاً: ان المرحلة الأولى من الدليل الاستقرائي (وهي التي نطلق عليها اسم المرحلة الاستنباطية) يمكن أن نعتبرها تطبيقاً دقيقاً لنظرية الاحتمال بالتعريف الذي اختزناه، ولا يحتاج الدليل الاستقرائي في هذه المرحلة الى أي مصادر توقف على ثبوت مسبق، سوى مصادرات نظرية الاحتمال نفسها.

ثانياً: ان المرحلة الاستنباطية من الدليل الاستقرائي - رغم عدم احتياجها الى أي ثبوت مسبق لمصادرات أخرى اضافة الى مصادرات نظرية الاحتمال - تتوقف على افتراض عدم وجود مبرر قبلي لرفض علاقات السبيبية بفهمها العقلي أي للاعتقاد بعدمها ....

ثالثاً: ان الدليل الاستقرائي الذي يحتاج فقط الى افتراض عدم وجود مبرر قبلي لنفي علاقة السبيبية، يمكنه ان يثبت بنفسه - وبالطريقة العامة التي حددناها له في مرحلته الاستنباطية - علاقة السبيبية العدمية بفهمها العقلي أي استحالة الصدقه.»<sup>١</sup>

---

١- الأسس المنطقية للاستقراء، ص. ٣٠٠-٣٠١.

## الشروط الازمة لصحة الاستقراء في المرحلة الاستنباطية

الصفحات «٣٤١ - ٣٥١» صفحات خطيرة من صفحات الكتاب. لقد شرحت عبر هذه الصفحات الشروط الازمة لصحة الاستقراء في المرحلة الاستنباطية. كل استقراء يكشف الاقتران بين «أ» و«ب»، ونظيرية الاحتمال تبني قيمة احتمال وجود علاقة بين «أ» و«ب». ولكن كل ذلك اما يكون منتجأً اذا كان الاستقراء - في الواقع - منصباً على الالفات. وعلى حد تعبير المؤلف: يجب أن تكون هناك وحدة واشتراك مفهومي بين الالفات، ولا يمكن أن تكون فئة مصطنعة واعتباطية.

السؤال المهم الذي ينبعق في الذهن هنا هو ان الوقوف على ان «أ»، و«أ٢»، و«أ٣»... من فئة الالفات لا يتيسر الا بالاستقراء، وهذا ينتهي بنا الى تسلسل. والمؤلف أجمل الاجابة على هذا الاستفهام الى الفصول اللاحقة من الكتاب.

مضافاً الى ذلك، فالامر لا ينحصر في ضرورة ان تكون الالفات - في الواقع - «أ»، بل لابد ان لا توجد خاصية مشتركة تميز الالفات التي شملتها التجربة عن إلفات أخرى.

فلو افترضنا ان جميع تجاربنا انصبت على الأفراد الذين تنتمي دماؤهم الى صنف «AB» فلا ينبغي تعليم نتائج تجاربنا على كل بني الانسان، فرغم ان كل افراد الصنف «AB» انسان، لكن هذه الخصوصية تمنع من تسريبة

التعيم، اذ من الممكن ان يكون المرض الذي اكتشفناه في افراد هذه الفتة مختص بهذا الصنف، وليس موجوداً لدى الآخرين.

مثال المؤلف في هذا المجال مأخوذ من مثال لأبي علي «ابن سينا» في منطق الشفاء «لكن المؤلف لم يذكر المصدر». والمثال هو: اذا اختربنا عشوائياً انساناً من كل بلد في العالم، وتكونت لدينا مجموعة من الناس، وعند فحص عدد من افراد هذه المجموعة يتبين لنا انهم بيين، فلا يمكن ان نستنتج ان جميع افراد المجموعة بيين، اذ ليست هناك وحدة مفهومية بين افراد هذه المجموعة، بل هي فئة اصطناعية، ولكن اذا كوتنا فئة من الزنوج، ووجدنا ان بعضهم سوداً، يمكن ان نستنتاج ان كل زنجي اسود. كما لا يمكن تعليم نتيجة - فحص الزنوج وكشف صفة خاصة بهم - على سائر بني الانسان؛ اذ رغم ان الزنوج من الناس، لكنهم فئة خاصة من بني الانسان، وما يصدق عليهم من حكم استقرائي، لا دليل لصدقه على الآخرين.

ان ما يدعوه «ابن سينا» بخطأ التجربة، الذي يتحمل مسؤوليته «أخذ مابالعرض مكان مابالذات» هو الذي أثار هذا القلق لدى الشهيد الصدر، ودفعه للإلزام بمثل هذا الشرط، (الذي لا يتحقق).

ابن سينا في منطق الشفاء «كتاب البرهان» كتب قائلاً:

«... فان التجربة كثيراً ماتغفل ايضاً اذا اخذ مابالعرض مكان مابالذات فتوقع ظناً ليس يقيناً. واما يوقع اليقين منها ما تحقق ان كان تجربة واخذ فيها الشيء المجرب عليه بذاته. فاما اذا اخذ غيره مما هو أعم منه او أحسن، فان التجربة لا تفيد اليقين. ولستنا نقول ان التجربة امان عن الغلط ... وهذا يكون اذا امنا ان يكون هناك اخذ شيء بالعرض، وذلك ان تكون اوصاف

الشيء معلومة لنا، ثم كان يوجد دائماً أو في الأكثر بوجوهه أمر، فإذا لم يوجد ذلك الأمر...».<sup>١</sup>

وكلام «ابوعلي» اعلاه مؤشر على مدى تزلزل قاعدة «الاتفاق...»، فأخذ ما بالعرض مكان ما بالذات لا يفيد إلا امكانية اقتران امرتين غريبتين في موارد كثيرة، وهذا الاقتران يقع المخرب في الخطأ. يعني: ان الاقتران الاقنافي ممكن، وليس بمحال.

---

١- ابن سينا، الشفاء، المطلق، البرهان، تحقيق ابوالعلاء عفيفي، القاهرة-١٩٥٦، ص٩٦-٩٧.

## نقد وجهة نظر الشهيد الصدر

حقاً! كيف يمكن أن تكون جميع صفات الشيء موضع التجربة معلومة لنا، بحيث نجزم بأن خصوصية هذا الشيء لا تعزله عن سمائه؟ وهل ان دور العلم أمر آخر غير انه يسعى دائماً لاكتشاف أو فرض صفات جديدة للأشياء؟ ان جميع أولئك الذين حسبوا ان مشكلة الاستقراء يسيرة على الحل كانوا يذهبون الى الاعتقاد السطحي: اننا اذا أجرينا التجربة على الانسان أو الخشب، يمكن ان نعمم نتيجتها على كل انسان أو كل خشب، حيث اننا نعرف هذه المفردات بشكل جيد، فالانسان انسان، والخشب خشب، أو «غصن الورد يعطي ورداً في كل مكان»، وغفلوا عن ان اعتبار موجود ما انساناً أو خشباً أمر استقرائي بنفسه فنحن نذهب الى ان الشيء «x» خشب، من خلال ملاحظة بعض الصفات فيه ...  $\alpha - \beta - \gamma$  ، ومن خلال ملاحظة بعض الصفات ...  $\alpha' - \beta' - \gamma'$  تعد موجوداً انساناً، ولكن أليست هذه الملاحظة نفسها ملاحظة استقرائية عقيمة، فنقول حيث اننا وجدنا ...  $\alpha$  و  $\beta$  و  $\gamma$  مقارنة للانسانية في موارد كثيرة اذن لابد أن يكون الأمر كذلك في كل الموارد؟ وأليس ذلك خرقاً للقاعدة المنطقية السديدة «اذا كان كل انسان» و  $\beta$  و  $\gamma$  فليس كل مجموعة من  $\alpha$  و  $\beta$  و  $\gamma$  انساناً بالضرورة؟ من هنا يتضح لنا انه على الرغم من الدقة المنطقية والرياضية، التي تتمتع بها الشهيد الصدر، والتي تستحق التقدير، فالشرط الذي اشترطه للاستقراء السليم شرط

لaitحقق، وبذلك تتزلزل نتائج كل الجهد اللاحق على افتراض سلامتها. وتكون مشكلة الاستقراء<sup>1</sup> - اساساً - في عدم امكانية التعرف على طبائع الاشياء ووحدتها المفهومية وصورتها النوعية المشتركة، وحيث ان الأمر كذلك فلابيمكن لايہ إبرة منها دقت ان ترقع الاستنتاج الاستقرائي، نعم محاولة الشهيد الصدر محاولة عظيمة ومعقدة ومبدعة، الا ان المؤسف حقاً ان الدار خربة من الأساس.

ذكر «راسل» غاذج لخطاء التعميمات الاستقرائية، وقد جاء المرحوم الصدر على هذه الغاذج، ليثبت ان هذه الاستقراءات لا توفر على الشروط الالزمة للصحة. مثال: كل الأعداد الأصغر من «n» لا تقبل القسمة على «n»، ونستطيع ان نجعل «n» كبيراً مانشاء، وبذلك نحصل على القدر الذي نشاء من الشواهد لصالح «لا عدد قابل للقسمة على «n»، وهذه النتيجة باطلة بداعه. وفقد المرحوم الصدر السليم هو فقدان هذا المثال لشرط «عدم وجود خاصية مفهومية»، فالاستقراء استواعب اعداداً تتميز عن سائر الأعداد الأخرى في «انها أصغر من «n»، ومن هنا فالتعيم القائم على هذا الأساس عقيم.

مثال آخر: حينما يشاهد شخص بعض الخراف في مدينة بغداد، فيحكم بأن كل الخراف في بغداد. يعتقد المؤلف هذا الاستنتاج: اننا قلنا ان الدليل الاستقرائي يصل الى التعيم عن طريق اثبات السبيبية، فاهي السبيبية التي تقضي الى التعيم في هذا المثال؟ فهل ان الخراف علة لمدينة بغداد أم ان مدينة بغداد علة للخروف؟

---

#### 1. problem of induction

## مرحلة التوالي الذاتي

تناول مانصر من بحث الاستقراء، ونظرية الاحتمال، وتعريفه السليم، والشروط المطلوبة والنهج السليم للاستقراء التجريبي. واتضح لنا ان التجربة ترتفع بتصديقنا الى درجة احتمالية عالية. يعني: ان التجربة والاستقراء لا تمنع لنا في الحد الأعلى سوى ظن قوي بالتعيم الاستقرائي. بعد ذلك تبدأ مرحلة التوالي الذاتي، يعني: المرحلة التي يتبدل خلالها الظن بيقين تحت شروط وضوابط خاصة، وتنتهي المقدمات الظنية - وفق المعاير الخاصة بالمذهب الذاتي للمعرفة - يقيناً ذاتياً.

## التقسيم الثلاثي لليقين:

في بداية هذا البحث المهم والمبتكر يميز المؤلف بين ثلاثة ألوان من اليقين: اليقين الذاتي، اليقين الموضوعي، اليقين المنطقي.  
اليقين المنطقي أو الرياضي، وهو الذي يتجلّى في الاستنتاجات والملازمات المنطقية، والقضايا التكرارية «*Tautologys*»، وهذا اليقين نفسه مركب من تصدّيقين: تصدّيق بالقضية أو العلاقة الخاصة، وتصديق بعدم صحة نقايضها. ومل هذه العلاقة المنطقية اليقينية قائمة بين قضيتي: «*زيد عالم*» و«*زيد انسان*».

اليقين الذاتي، يعني الجزم والقطع الذهني والنفسي بأمر من الأمور. وهذا

اليقين يقابل الشك. الشك حالة نفسية، واليقين الذاتي حالة نفسية أيضاً، فهي مجرد خطور القضية في الذهن والاعتقاد القاطع بها، كما لو تيقن شخص ب مجرد رؤية كتابة مانها خط صديقه، أو الاطمئنان القاطع بصحة كلام شخص.

اليقين الموضوعي، يعني: اليقين المبرر، ذو الدليل، الذي يقوم على أساس القرائن والشاهد الموضوعية. افترض ان شخصاً دخل مكتبه، فوجد ان مكان احد الكتب حالياً، فجزم ان الكتاب المفقود هو «حديقة سعدي» [گلستان سعدي]، ثم أخذ يبحث فوجد قضاً وقدراً ان الكتاب المفقود هو «حديقة سعدي»، في حين هذا الشخص هنا يقين ذاتي واطمئنان قلبي، وحيث انه قد وقع مطابقاً للواقع ايضاً فهو حق وصحيح. الا انه في الوقت ذاته يقين نادر، اذ ليس لدى الشخص قرينة او شاهد يبرر له الاعتقاد بتلك القضية، فيقينه ليس مبرراً ولا مستدلاً، ولا تنسجم درجة التصديق في هذا اليقين مع القرائن الموضوعية والمبررات الخارجية:

«ومن هنا نصل الى فكرة التمييز بين اليقين الذاتي واليقين الموضوعي، فاليقين الذاتي هو التصديق بأعلى درجة ممكنة سواء كان هناك مبررات موضوعية لهذه الدرجة أم لا، واليقين الموضوعي هو التصديق بأعلى درجة ممكنة على ان تكون هذه الدرجة متطابقة مع الدرجة التي تفرضها المبررات الموضوعية. أو بتعبير آخر: ان اليقين الموضوعي هو ان تصل الدرجة التي تفرضها المبررات الموضوعية الى الجزم.»<sup>١</sup>

---

١- الأسس، ص ٣٦٠.

«وهكذا نعرف: ان اليقين الموضوعي له طابع موضوعي مستقل عن الحالة النفسية والمحتوى السيكولوجي الذي يعيشه هذا الانسان أو ذاك فعلاً، واما اليقين الذاتي فهو يمثل الجانب السيكولوجي من المعرفة.»<sup>١</sup>  
ومن الواضح ان هناك احتمالاً موضوعياً الى جانب اليقين الموضوعي،  
كما ان هناك احتمالاً ذاتياً الى جانب اليقين الذاتي.

اما ادعاء المؤلف هنا فهو: ان اشكال اليقين الموضوعي تشبه تماماً  
القضايا المستنيرة بعضها من البعض الآخر، والتي تحكمها علاقات لزومية، ثم  
- بحكم استحالة التسلسل - لا يمكن هذا الاستنتاج، دون التوفير على يقين  
موضوعي أولى وبدهي، ومن هنا لا بد من الإذعان بمصادرة مفادها:  
«ان هناك درجات وتقييمات بديهية أولية وغير مستتبطة، اذ مالم تكن هناك  
درجات تتمتع بالصحة الموضوعية بصورة مباشرة، لا يمكن ان توجد درجات  
مستتبطة.»<sup>٢</sup>

---

١- الأنس، ص ٣٦٠.

٢- الأنس، ص ٣٦٢.

## نحو المعرفة البشرية في ضوء المذهب الذاتي

نأتي هنا لنرى اسلوب نحو المعرفة البشرية وفق المذهب الذاتي. حينها نستتتج من بدهيات الهندسة الاقليدية ان جموع زوايا المثلث يساوي قائمتين فاستحتاجنا هنا منطقى - قياسى ، ارسطى . اما استنباط اليقين الموضوعي «بان قطعة النقد «أ» سوف تقع في القذفة اللاحقة على وجه الصورة» من اليقين الموضوعي بان ليس امام قطعة النقد الا سيلان، فهو استنتاج لا يتبع عن طريق منطق القياس، ويلزم تفسيره على أساس منطق المذهب الذاتي.

المسألة المهمة الأخرى هي: ان اليقين الذي نتابعه في التعميمات الاستقرائية - حسب وجهة نظر المؤلف - ليس يقيناً منطقياً ورياضياً، بل يقين موضوعي . يعني: اننا لا نريد ان نثبت منطقياً ان التعميم الاستقرائي مستتتج من مقدمات منطقية تُصبَّ في قالب قياس منطقى ، فهذا هو عين الطريق المسدود الذي سلكه الارسطيون. بل نستهدف الاستدلال على ان التصديق الاحتمالي الموضوعي بالتعميم الاستقرائي يمكن ان يصل الى درجة التصديق الجزمي الموضوعي ، وهذا كافٍ لعدّ الاستقراء مصيبةً وجائزًا.

ولأجل هذا المهم نحتاج الى أصلٍ يتبع ويحدد لنا الانتقال من الفتن الى اليقين. وهذا الأصل - في الواقع - أصل معرفي، لا يتحدث عن حقائق العالم الخارجي ، وهو:

«كلما تجمع عدد كبير من القيم الاحتمالية في محور واحد، فحصل هذا المحور

نتيجةً لذلك على قيمة احتمالية كبيرة، فان هذه القيمة الاحتمالية الكبيرة تتحول - ضمن شروط معينة الى يقين، فكأن المعرفة البشرية مصممة بطريقة لا تتيح لها ان تحفظ بالقيم الاحتمالية الصغيرة جداً، فأي قيمة احتمالية صغيرة تقضي<sup>١</sup> لحساب القيمة الاحتمالية الكبيرة المقابلة، وهذا يعني: تحول هذه القيمة الى يقين. وليس فناء القيمة الاحتمالية الصغيرة نتيجة لتدخل عوامل بالامكان التغلب عليها والتحرر منها، بل ان المصادر تفترض ان فناء القيمة الصغيرة وتحول القيمة الاحتمالية الكبيرة الى يقين، يفرضه التحرك الطبيعي للمعرفة البشرية.»<sup>٢</sup>

«ان مرء المصادر - على ضوء هذا التحليل - الى ان عموراً معيناً قد يتبع الجزء الأكبر من قيمة العلم عن طريق تجمع القيم الاحتمالية التي تمثل ذلك الجزء فيه، وهذا يعني حصوله على قيمة احتمالية كبيرة، وتتحول هذه القيمة الى يقين. واما القيمة الاحتمالية الصغيرة المصادة التي لم يتمتصها فتفنى لضالتها امام تلك القيمة الاحتمالية الكبيرة.»<sup>٣</sup>

نأتي الآن لنستخدم هذا الأصل: افترض اننا دخلنا في مكتبة تحتوي على ١٠٠/١٠٠ كتاب، ونحن نعلم ان كتاباً واحداً فقط من كتبها ناقص ومعيب، فكل كتاب نسحبه سيكون احتمال كونه الكتاب الناقص يساوي  $\frac{1}{10000}$  ، واحتمال ان لا يكون يساوي  $\frac{9999}{10000}$  ، فطبقاً للأصل المقدم يلزم ان نُضئي بالاحتمال الفشل من أجل الاحتمال الكبير، ونبني على ان الكتاب المسحوب ليس بناقص. واذا كان الأمر على هذا المنوال فهل سوف

١- الأنس، ص ٣٦١.

٢- الأنس، ص ٣٦٩.

لأنصل الى ان ليس هناك كتاب معيب في المكتبة؟  
وهل ان هذه النتيجة لا تتعارض مع علمنا الاجمالي الأول الذي يقول:  
«ان واحداً من الكتب ناقص قطعاً»؟

من هنا تتضح ضرورة وضع حدود وشروط لتطبيق هذا الأصل المعرف.  
واذا نظرنا بدقة في المثال اعلاه نجد انه ليس لدينا أكثر من علم اجمالي واحد،  
ومن هنا أفضى استخدام الأصل المتقدم الى نفي وابطال العلم الاجمالي ذاته.  
اذن! فالشرط الأساس للافادة الصحيحة والثمرة من ذلك الأصل هو: ان  
لا ينتهي استخدام الأصل الى نفي العلم الأول.

«فلكي تكون الصادرة معقولة، ويتحقق الشرط الذي وضعناه لها يجب ان  
فترض علمنا اجعليين.»<sup>۱</sup>

ان هذا الاستخلاص مهم ودقيق، ويؤكد بوضوح انه حينما يكون لدينا علم  
اجمالي واحد، وينحصر متعلق علمنا في مجموعة واحدة، فسوف يفقد الاستقراء  
دوره والاحتمال فعاليته. واية التفاته دقة وعظيمة هذه!

لعل البعض يسلك نفس هذا الطريق، حينما يريد ان يبرهن على وجود  
المنظم المدبر من خلال انتظام العالم. ويصررون امثالهم بقطع الشدة  
والطلقات .. ويوضحون على سبيل المثال: اذا كانت لدينا عشر طلقات مرقة  
من ۱۰-۱ موضوعة في حقيقة فاحتمال خروج الطلقة رقم «۱۱» عشرة مرات  
متتالية يساوي  $۱۰^{۱۰}$  وذلك أمر غير محتمل. واحتمال خروج الطلقة «۱۱» ۱۰۰  
مرة متتالية يساوي  $۱۰^{۱۰۰}$  وهو أمر في درجات أدنى بكثير من عدم

---

۱- الأنس، ص ۳۷۳.

الاحتمال. وعندئذ ببناء القيمة الاحتمالية الضئيلة جداً مقابل القيمة الكبيرة جداً  $100\%$  يستتتجون ان الحادثة سوف لا تقع. وقياساً على هذا يذكرون مثال بناء البروتينات، حيث يكون احتمال حصول كل جزيء من جزيئاتها أقل من ذلك ، ومن المحم ان يتوقعون من القارئ والسامع أن يعد بناء الجزيء الواحد بطريق الصدفة امراً محالاً. الا ان هذا الطرح عيباً اساسياً، وهو: اذا أذعننا بمقاييس المدعين يلزم منه الاعتقاد بأن بناء جزيء البروتين بأي شكل من الأشكال محال ، وخروج الطلقة من الحقيقة بأي شكل من الأشكال محال. وهذا اللازم يتناقض مع علمنا الاجيالي، حيث نعلم على كل حال انه سوف يظهر في المحصلة نوع من البروتين ضمن تركيب جزيئي خاص ، ونوع من الترتيب الخاص لخروج الطلقات. وليس هناك معنى - من حيث الأساس - لـ « $100\%$ » غير تحديد اطراف العلم الاجيالي، وقبل ذلك لا يقال ان علمنا متعلق بمجموعة تشتمل على  $100\%$  عضواً، وكل عضو محتمل بدرجة احتمال الآخر، ولا يمكن ترجيح كفة الموزنة لصالح الآخرين بعد أحد الأطراف غير محتمل (ومحال)؛ حيث ستستوي هذه الاستحالة الى كل اطراف العلم الاجيالي، وستنتقض أصله من الأساس. ان المسألة المتقدمة تطبق لاحدي المغالطات، التي تقع في الاستنتاجات الاحصائية، فيحسب الاحصائيون انه بالتدليل على ضآللة احتمال حادثة يرفعون قيمة احتمال الحادثة المنافية. بينما احتمال ارتفاع وانخفاض الحوادث، التي تقع كلها اعضاء في مجموعة علم اجيالي واحد، على سواء، ولا يمكن التضحية باحدها في سبيل الآخر.

نأتي الان لنبحث عن كيفية التوفير على علمين ايجياليين يتعلقان بموضوع واحد، ويمكن اجراء القاعدة المتقدمة بشأنهما. يعتقد الشهيد الصدر ان ذلك

ممكن في شكلين:

«الشكل الأول»: ان يكون تجمع الاحتمال مرتبطةً بعلم اجمالي، ويكون محور التجمع مرتبطةً بعلم اجمالي آخر، يعني: أن يكون محور التجمع عضواً في العلم الاجمالي الأول، وتجمع الاحتمال نفسه جزء من العلم الاجمالي الثاني. وعندئذ يكون ارتفاع قيمة الاحتمال في العلم الاجمالي الثاني مبرراً لفناء القيمة الاحتمالية الضئيلة في العلم الاجمالي الأول.<sup>١</sup>

مثال: اذا كنا نعلم اجمالاً ان علة وجود «ب» اما ان تكون «أ» او «ت» «العلم الاجمالي الأول»، ثم جربنا فوجدنا «أ» تقترن بـ«ب» في عشرة تجارب. وحيث ان احتمال حدوث «ب» مع وجود «أ» في كل تجربة يساوي  $\frac{1}{6}$  ، وبعد عشرة تجارب مستقلة متوفراً على  $10^2 = 1024$  احتمال، ويكون  $\frac{1}{1024}$  فقط احتمال ان لا تكون بين «أ» و«ب» علاقة سببية، وانها اقترنا عشرة مرات صدفة. ويكون احتمال ان هناك علاقة سببية بين «أ» و«ب»  $\frac{1023}{1024}$  «العلم الاجمالي الثاني». ان تجمع احتمال وجود علاقة سببية بين «أ» و«ب» [عضو في العلم الاجمالي الأول] في العلم الاجمالي الثاني يسوعن لنا تطبيق المصادر، وعبر زيادة التجارب، وارتفاع قيمة الاحتمال، ننتهي بعلاقة السببية بين «أ» و«ب» الى مرتبة الجزم والقطع.

ويعكن ان نوضح كلام الشهيد الصدر بشكلٍ أكبر باستخدام المصطلحات المتدالة اليوم:

كلاً كانت لدينا قرائن تتعلق بنظريتين  $H_1$ ،  $H_2$ ، وكان نصيب  $H_1$  من

---

١- الأسس، ص ٣٧٤.

هذه القرائن قليلاً، ونصيب  $H_2$  كبيراً جداً، فالذهن الاعتيادي السليم سوف يلغى  $H_1$  لحساب  $H_2$  ويخرج من حالة التذبذب بينها، ويتحققن بصحة  $H_2$ .

**الشكل الثاني:** لاحظنا في الشكل الأول ان العلم الاجمالي يفني احتمال عضو من علم اجمالي آخر. اما في هذا الشكل -موضع بحثنا- فالعلم الاجمالي واحد، وهو يفني قيمة احتمال احد اعضاءه. دون ان ينتهي الأمر الى فناء اصل العلم الاجمالي «كما لاحظنا ذلك في المغالطة الاحصائية»، أو الى الترجيع بلا مرجع، ذلك لأن القيم الاحتمالية لاعضاء هذا العلم ليست متساوية.<sup>١</sup>

المسألة التي يجب ايضاحها هنا هي: كيف تكون احتمالات اعضاء علم اجمالي واحد غير متساوية؟ السر هنا هو ان علمًا اجماليًا آخر يتدخل، ويُخرج اعضاء العلم الاجمالي الأول من حالة المساواة والتكافؤ. مثلاً: نخذف بقطعة النقد عشر مرات، الحالات الممكنة هنا  $= 10^{24}$  <sup>٢</sup> «العلم الاجمالي الأول». واحتمال وقوع وجه الكتابة في المرات العشرة كلها يساوي احتمال وقوع وجه الكتابة في المرة الأولى والرابعة والتاسعة والعشرة وقوع وجه الصورة في بقية المرات  $\left(\frac{1}{10^{24}}\right)$ . وفي نفس الوقت يقول الشهيد الصدر: اننا نخس ان جيء وجه الكتابة عشر مرات بعد من الحالات الأخرى، وهذا الاستبعاد مؤشر على ان هناك عاملًا آخر يتدخل ويحرمنا من تساوي احتمال اطراف العلم الاجمالي الأول. وهذا الاستبعاد نفسه هو الذي يدفع المنطق الارسطي لاعتبار وقوع الصدف المشابهة مكرراً أمراً محالاً، ويتعون ان هذه الاستحاللة قاعدة عقلية أولية. اما المؤلف فيقول ان استبعادنا هنا لم ينشأ جراء

---

١- الأنس، ص ٣٩١.

القاعدة العقلية المزعومة، بل له أساس آخر وهو: ان وقوع وجہ الكتابة أو الصورة معلول لعلل: قوة اليد حين قذف النقد، وضع المواء، وضع القطعة النقدية في الكف وهي تُقذف، ونظامتها. اذا كانت هذه العلل على وضع واحد دائماً فسوف تكون النتيجة متشابهة، وسيقع وجہ الصورة على الدوام مثلاً. ولكن يحكم كون العوامل المتغيرة كثيرة، واحتمال ثباتها قليل جداً، فاحتمال وقوع وجہ الصورة في كل المرات قليل جداً. وبتعبير أدق: ان لدينا هنا علين: احدهما العلم الاجمالي الذي يحدد أنواع الحالات الممكنة لوجهي النقد «العلم الأول». والآخر علم اجمالي يتضمن العوامل والشروط التي تؤثر في ظهور وجہ من الوجهين «العلم الثاني». واعضاء العلم الثاني أكثر من اعضاء العلم الاجمالي الأول. ومن هنا يحكم الاحتمال الكبير جداً في العلم الاجمالي الثاني على بعض اعضاء العلم الاجمالي الأول، ويخرجها عن حالة المساواة. ومن ثم يضحى الخروج من حالة المساواة وحكومة الاحتمال الكبير في العلم الاجمالي الثاني ضد بعض اعضاء العلم الأول سبباً لفناء القيم الاحتمالية الضئيلة لحساب القيم الاحتمالية الكبيرة، ويعكّف العلم الاجمالي الأول على تصفية بعض اعضاءه وابراز اعضاء الأخرى، يعني: يدفن بعضاً ويبلغ بالبعض الآخر الى مرتبة الاقتدار المطلوب.

يعتقد الشهيد الصدر ان عدم التشابه بين الشروط وعدم التشابه بين النتائج هو منشأ القاعدة الارسطية «الاتفاق لا يكون دليلاً...». ويقترح ان تطلق على القاعدة تسمية أخرى أفضل «قاعدة عدم التشابه» وفقاً لتحليله لمنشأ هذه القاعدة.<sup>١</sup>

---

١- الأنس، ص ٣٩٨.

**المعرفة البشرية من وجهة نظر المذهب الذاتي**

انتهى بحث المؤلف حول الاستقراء والاحتمال واستحكامها المنطقى، وحول الاسلوب السليم لللافادة من نظرية الاحتمال في احكام التعميمات الاستقرائية. اما القسم الرابع من الكتاب فيختص بدراسة المعرفة البشرية من وجهة نظر المذهب الذاتي. تناول الشهيد الصدر في هذا القسم بالتفصيل البحث حول مبادئ القياس لدى الارسطيين، والقضايا الأولية والفطرية والمتواترة والتجريبية والحدسية والحسية، وقد سعى لاثبات ان الكثير من هذه القضايا خصوصاً التجربيات والمتواترات ليست اولية. والأصل الذي يدلل على القضايا التجريبية، وتضحي بفضلة مسلمة هو نفسه أصل تجربى واستقرائى. كما ان دلاله المتواترت تتوقف على الایمان بالاستقراء وتعتمد نظرية الاحتمالات. وحتى الایمان بوجود العالم الموضوعي يمكن اثباته بعونه الاستقراء وحساب الاحتمال. كما ان الایمان بالتطابق بين الصورة المحسوسة والواقع الخارجي يقوم على أساس الاستقراء، وليس ادراكاً بدليلاً وأولياً.<sup>١</sup> ويمكن ايضاً اثبات قانون العلية، والاعتقاد بعقل الآخرين عن هذا الطريق، كما يمكن ايضاً اثبات وجود الله بشكل استقرائي. وقد سعى المؤلف لاثبات امكانية الاستدلال على القضايا الأولية والفطرية بشكل استقرائي،

---

١- الأنس، ص ٤٦٥.

مستثنياً منها قانون استحالة التناقض ومصادرات الدليل الاستقرائي وحساب الاحتمال.

«وحياناً نؤكد: إن بالامكان تطبيق الاستدلال الاستقرائي على كل الأوليات الأرسطية الآ في حدود هذين الاستثناءين. لانعني بذلك: إن تلك القضايا استقرائية فعلاً وليس قبلية. وإنما نعني: إن بالامكان نظرياً ان نفسها على أساس الطريقة التي حددناها للاستدلال الاستقرائي، ولاينفي هذا ان تكون قضايا أولية قبلية.»<sup>١</sup>

تضمنت المباحث اللاحقة والأخيرة من الكتاب دراسة الفروق بين القضايا العلوم الطبيعية، ونظرية المذهب الوضعي في هذا المجال، وتقييم معنى القضية، وأثبات امتناع الاستغناء عن المعرف البدھيۃ الأولى «اليقینیۃ والمحتملة».

امکان الاستدلال الاستقرائي التجربی على عالم الخارج وعلى قانون العلية وأمثال ذلك ، الذي طرُح في الأسس المنطقية للاستقراء، يوضح حجم الفاصلة الكبيرة التي تفصل الشهید الصدر عن كتابه السابق «فلسفتنا». فالمؤلف في فلسفتنا فيلسوف عقلي ارسطي ، عكف على تنظيم البحث فقط ، وسعى الى ادامة المدارس الفكرية المناهضة بقوة البرهان والتقد المنطقي. اما في الأسس المنطقية للاستقراء فهو فيلسوف مبدع وصاحب مدرسة ، فقد سعى قبل هدم نظريات الآخرين الى بناء مدرسته. ويبدو ان السنوات العشر التي فصلت بين كتابة الكتابين فاصلة مباركة وقفزة فكرية بالنسبة للشهید الصدر. لقد كتب

---

١- الأسس، ص ٤٧٤.

**المؤلف في «فلسفتنا» بقصد الواقع الموضوعي للعالم:**

«فكيف نصدق اذن الواقع الموضوعي؟ والجواب جاهز على ضوء دراستنا لنظرية المعرفة، وهو ان التصديق بوجود واقع موضوعي للعالم تصدقه ضروري وأولى، فهو لأجل ذلك لا يحتاج الى دليل، ولكن هذا التصديق الضروري اما يعني وجود واقع خارجي للعالم على سبيل الاجال. واما الواقع الموضوعي لكل احساس، فهو ليس معلوماً علمياً ضرورياً، واذن فنحتاج الى دليل لاثبات موضوعية كل احساس بصورة خاصة وهذا الدليل هو مبدأ العلية وقوانينها». <sup>١</sup>  
وجاء في هذا الكتاب بقصد مبدأ العلية:

«ان مبدأ العلية ليس نظرية علمية تجريبية، واما هو قانون فلسي عقلي فوق التجربة، لأن جميع النظريات العلمية تتوقف عليه. ويبدو هذا واضحاً كل الوضوح، بعد ان عرفنا ان كل استنتاج علمي قائم على التجربة يواجه مشكلة العلوم والشمول، وهي ان التجربة، التي يرتكز عليها الاستنتاج محدودة، فكيف تكون بمجردها دليلاً على نظرية عامة؟! وعرفنا ايضاً ان الحل الوحيد لهذه المشكلة اما هو مبدأ العلية، باعتباره دليلاً على تعميم الاستنتاج وشموله. فلو افترضنا ان مبدأ العلية نفسه مرتكز على التجربة، فمن الضروري ان نواجه مشكلة العلوم والشمول مرة أخرى.... فلابد اذن ان يكون مبدأ العلية فوق التجربة، وقاعدة اساسية للاستنتاجات التجريبية عامة». <sup>٢</sup>

قارن بين النص أعلاه والنص التالي من الأسس المنطقية للاستقراء:  
«الحقيقة ان افتراض موضوعية الحادثة ليس افتراضاً دون مبرر كما تقول

١- فلسفتنا، دار الفكر، ١٩٧٠، ص. ٢٨٠.

٢- فلسفتنا، ص. ٢٨٥.

المثالية، وليس ايضاً افتراضاً اولياً ومعرفة اولية كما يقول المنطق الارسطي، بل هو افتراض مستدل ومستنتاج حسب مناهج الاستدلال الاستقرائي.... فالتصديق الموضوعي بالواقع يقوم على أساس تراكم القيم الاحتمالية في محور معين.»<sup>١</sup>

وقارن ايضاً:

«فالخبرة + الاحتمال المسبق = الدليل على الواقع الموضوعي للعلية.»<sup>٢</sup> من الواضح ان ماتؤكد عليه «فلسفتنا» هو: ان ليس هناك - من حيث الأساس - طريق للتعيم سوى التذرع بالعلية. وما جاء في الأساس المنطقية هو: أولاً: يمكن نيل التعيم بلا مبدأ العلية.  
ثانياً: مبدأ العلية نفسه يمكن اثباته بمعونة نظرية الاحتمالات.

يختتم كتاب الأساس المنطقية للاستقراء بنص مختصر، يطرح المؤلف خلاله اعتقاده الجازم بان الأصول والأسس المنطقية التي تقوم عليها العلوم الطبيعية، يمكن ان تثبت وجود الصانع المدبر للعالم. وان الاستدلال على وجود الله تعالى، كأي استدلال علمي تجرببي آخر، استدلال استقرائي. وعندئذ يقف الانسان العاقل على مفترق طريقين: اما ان يرفض بشكل كامل الاستدلال العلمي واما ان يذعن به، وحينها يذعن به يلزمـه ايضاً اليمان بـان الاستدلال على وجود الصانع المدبر استدلال صحيح ومنتج.

«وهكذا نبرهن على ان العلم والإيمان مرتبطان في اساسهما المنطقي الاستقرائي، ولا يمكن - من وجهة النظر المنطقية للاستقراء- الفصل بينهما.

١- الأساس المنطقية للاستقراء، ص ٤٥٤.

٢- نفس المصدر، ص ١١٧.

وهذا الارتباط المنطقي بين مناهج الاستدلال العلمي ، والمنهج الذي يتخذه الاستدلال على اثبات الصانع بظواهر الحكمة قد يكون هو السبب الذي أدى بالقرآن الكريم الى التركيز على هذا الاستدلال من بين ألوان الاستدلال المتنوعة على اثبات الصانع . تأكيداً للطابع التجريبي والاستقرائي على اثبات الصانع .»

وعبر هذه العبارات يجسد الشهيد الصدر مفهوم العنوان الاصلي للكتاب : «الأسس المنطقية للاستقراء دراسة جديدة للاستقراء تستهدف اكتشاف الأساس المنطقي المشترك للعلوم الطبيعية وللإيمان بالله .»

ولابأس - من باب المثال - بتحليل نهج الشهيد الصدر في الاستدلال الاستقرائي على وجود عقول الآخرين :

من خلال مشاهدة كتاب منظم ذي مضمون نذعن جيئاً بان كاتبه فرد عاقل وعالماً . ومن الممكن ان يفسر الارسطيون الاعتقاد بوجود مؤلف عالم عن طريق دلالة المعلول على العلة ، لكن هذا اللون من التفسير غير كاف وغير مقنع ؛ اذ حتى لوافتراضنا ان مجنوناً وهائجاً كتب بأوهامه المبعثرة كتاباً فالعلية موجودة ايضاً ، يعني : ان الفوضى والاضطراب يحتاج الى علة ايضاً ، و مجرد الادعاء بقانون السببية لا يحمل عقدة وجود العقول الأخرى .<sup>١</sup> بل يبقى مفتاح حل هذه المشكلة بيد الاستقراء وحساب الاحتمال .

ان افتراض كون الكاتب مجنوناً وهائجاً يلزمنا بقبول فرضيات مستقلة وكثيرة جداً ، بينما يستلزم افتراض كون الكاتب عاقلاً فرضيات أقل بكثير ،

---

١- الأسس ، ص ٥٠٧-٥٠٨ .

ومن هنا يضحي احتمال صحة الفرضية الثانية أكبر بمراتب من احتمال الفرضية الأخرى.

لوافتراضنا اننا وجدنا كلمة «الغليان» قد استخدمت مائة مرة في هذا الكتاب، وقد جاءت في كل المرات في سياق منسجم، فلأجل تفسير هذا الافتراض لانحتاج الا الى فرض واحد وهو ان الكاتب يفهم بشكل سليم معنى ومفهوم هذه الكلمة. اما اذا ذهبنا الى ان الكاتب مجنون يلزمنا افتراض مستقل خاص بكل مرة من مرات استعمال الكلمة، وسيكون احتمال صحة مجموعها رقاً ضئيلاً جداً. وعلى سبيل المثال لو كانت النظرية الأولى تقوم على أساس ثلاثة فروض، فسوف يكون احتمال صحتها  $\frac{1}{3}$ ، واذا كانت النظرية الثانية تشتمل على «١٠» فروض فاحتمال صحتها سيكون أقل من  $\frac{1}{10^3}$  ( $= \frac{1}{1024}$ )، وفي هذه الحال سنواجه علمين اجهاليين، وسيؤدي تجتمع الاحتمال في احدهما الى قوة احتمال احد الاعضاء في العلم الاجيالي الآخر. والحد الأدنى لصحة النظرية الأولى بالنسبة لصحة النظرية الثانية يعادل في النسبة ١٠٠٠ الى ٨. وبدهي ان احتمال  $\frac{1}{1000}$  سيفعل مع تصاعد نسبة الفروض، والعثور على انسجامات اكبر في الكتاب، وستشتمل كفة النظرية الثانية وترتفع نسبة احتمالها. ويعتقد المرحوم الصدر ان عين هذا الاستدلال يمكن اجراؤه بالنسبة لكتاب الطبيعة ومؤلفه «الله القادر»، ومع انخفاض قيمة احتمال الفرضيات المنافسة، فسوف ترتفع قيمة احتمال فرضية «وجود الصانع المدبر» كثيراً بالنسبة للاحتمالات المنافسة، وبالاستعانة بالأصل المعرفي «فناء القيمة الاحتمالية الصغيرة لحساب القيمة الاحتمالية الـأكبر» نصل بالفرضية الى اليقين، وتصبح فرضية «وجود إله مدبر» مسلمة

وقطعية.

حقاً ان كتاب الأسس المنطقية للاستقراء يستحق الثناء والتقدير. كتاب تحققي وعلمي، لفقيه فيلسوف أثبتت عمق بصيرته ودقة فكره في ميدان قضيائيا الفلسفة الحديثة. ويشتمل الكتاب على ابتكارات وابداعات تليق لطرحها على مستوى النوادي العلمية العالمية. ان هجمات الشهيد الصدر الجريئة والمدروسة على اغوال نظير «الابلás»، وكينز»، و«راسل»، وفي قضية في غاية التعقيد والدقة، اثبتت شجاعته الفكرية واقتداره العلمي، ووضعته في مصافى هؤلاء المفكرين، بل تقدم عليهم، وتدعوا المفكرين المسلمين الملتزمين لنقل هذا الأثر النفيس الى لغات العالم الأخرى؛ ليتعرف عليه طلاب المعرفة وعشاقها. وقد كشف الشهيد الصدر عبر تأليف هذا الكتاب عن أهمية مسألة الاستقراء، وعن سذاجة أولئك الذين يبتغون معالجتها بقاعدة تخمينية ظنية، وذكر بطبيعة الأدوات الجديدة التي يستخدمها المناطقة والمفكرون المعاصرون، والتي لا يمكن دون معرفتها النجاح في معالجة مشكلات من هذا القبيل. كما يدعوهـ تلويناـ الفلاسفة المسلمين، الى التوفـر على الفكر الحديث والتسلح بادواته، وان لايفـلوا التحولات المذهلة، التي طـرأـت على الفكر الفلـسـفي خلالـ القـرـونـ الأخيرةـ، فـيـكتـفـواـ بالـمـعـكـوفـ عـلـىـ جـمـعـ وـقـرـيـقـ مـاـتـرـكـهـ السـلـفـ، وـيـسـكـوـ بـأـيـدـيـهـمـ مـصـبـاجـ النـقـدـ الـمـعـاصـرـ، فـيـضـيـثـواـ الـظـلـمـاتـ الـخـفـيـةـ لـدوـائرـ الـفـكـرـ الـمـنـصـرـ.

من الواضح ليس هناك مانع من نقد النقاد لهذا الكتاب رغم كل ما له من جودة وقيمة عالية. وعلى هذا الأساس أدون السطور التالية - باختصار كامل-، وهي تنصب حول المدف والاتجاه الجوهرى للمكتاب:

١- قدم هذا الكتاب أدلة مقنعة ومتقنة على أن الاستقراء ليس له حل منطقي - قياسي ، وقد صور تصويراً واضحاً حقاً ما يدور في الذهن من استفهام عن سبب وكيفية عقم كل المحاولات التي سعت لتشييد أسس الاستقراء المترزللة ، وأماط اللثام عن مسألة معرفية عصية ، لكن المفكرين مرروا عليها مرور الكرام . وقد كشف الكتاب - خصوصاً في عدم تذرع الشهيد الصدر بطبع الأشياء (عشوة الاسطرين) - عن ادراك المؤلف لعدم امكانية السطحية والتساهل في هذا الطريق الخطير . هذه هي محصلة الكتاب ، وجانبه النافع ، الذي يبعث في نفس القارئ الراحة والطمأنينة ، على أساس «الياس أحدي الراحتين» . لكن دور الجانب الآخر من الكتاب يأتي لاحالة ، حيث سعى الشهيد الصدر الى احلال اليقين الموجه الموضوعي محل اليقين المنطقي ، ويبدو ان سعيه هذا لم يرافقه التوفيق .

انطلق الشهيد الصدر من نقطة نفسية : «ان هناك يقيناً بالتعيميات الاستقرائية في عمق أذهان ووجدان الآدميين على كل حالة» ، ثم صبَّ كل جهوده على طريق تفسير وتصحيح حصول هذا اليقين . وكان مثال المؤلف الإنسان الفطري غير الملوث بالشك ، حيث لا يتزدد في انه اذا قطعت رقبة شخص فسوف يموت حتماً ، واذا قذف حجراً الى الماء فسوف يسقط على الأرض حتماً ، واذا وضع الملح في الماء فإنه سوف ينحل حتماً . و«عدم التردد» اخذه الشهيد الصدر ، كظاهرة نفسية ، واصبحت موضوعاً لتفسيره ،

وسعى الى تحديد سبل حصول هذه الظاهرة تحديداً منطقياً (ولكن غير قياسي). اراد المؤلف ان يثبت ان لنا الحق في امتلاك اليقين مثل هذه التعميمات الاستقرائية. غير ان هذا الحق لا ينحه لنا قياس منطقي (حيث ليس هناك طريق حل قياسي لمشكلة الاستقراء)، بل بناء الذهن البشري مصصم بطريقة تتيح له، ضمن شروط خاصة، عبر الموازنة بين القيم الاحتمالية للنظريات المتنافسة، ان يرجع احداهما على مساواه، ويبلغ بظنه الى درجة اليقين.

واذا أردنا ان نلخص الطريق الذي سلكه الشهيد الصدر فهو كالتالي:

أ - لدينا يقين بالتعميمات الاستقرائية سواء أبینا أم رضينا.

استفهام: من اين لنا الحق في التوفير على يقين كهذا؟

ب - الجواب: ليس لنا حيلة في ذلك ، فاليقين بالتعميمات الاستقرائية ينبثق لدينا سواء أرضينا أم أبینا.

لاحظوا النص التالي من الأسس المنطقية للاستقراء:

«... لن نستطيع ان نقدم ببرهاناً على ان الانسان السوي يعلم بعدد كبير من التعميمات على أساس الاستقراء. فنحن لانملك حقاً برهاناً يقنع الشخص بوجود هذا العلم اذا أنكره. وماذا عسانا ان نقول لمن ينكر علمه بأنه اذا أكل فسوف يشبّع، اذا قطع رقبة ابنه فسوف يموت، اذا وضع كوباً من ماء على المقد المشتعل فلن يحدث فيه الانجذاب؟! ان موقفنا من هذا الانكار، يشبه الموقف الذي يتخذه أي انسان تجاه الفيلسوف المثالي الذي ينكر وجود العالم وأي واقع موضوعي خارج نطاق تصوراتنا، ويزعم انه لا يعلم بشيء خارج نطاق هذه التصورات! فكما

لایكنا ان نبرهن للفيلسوف المثالي على انه يعلم باً لزوجته وأولاده وداره واقعاً موضوعياً، وان كتاً متأكدين من انه يعلم بذلك على أساس طبيعة تعامله مع هذه الأشياء. كذلك لايكتنا ان نبرهن ضد شخص ينكر العلم بأنه اذا أكل فسوف يشبع، واذا ذبح ابنه فسوف يموت ويرى ان الاستقراء المدید في تاريخ البشرية لا يمكن للعلم بذلك اذا لم يكن الانسان مسراً في اعتقاده!»<sup>١</sup>.

لاحظتم ان أصل وجود مثل هذا اليقين أخذ ابتداءً مسلمة، كواقع نفسي، وانصببت كل البحوث اللاحقة -في الحقيقة- على بيان التحولات الذهنية -النفسية- لبني الانسان في المراحل المختلفة للحصول على ذلك اليقين. والمؤلف على حقٍ في قوله ان سلوكه سلوك غير منطقي، واذا كانت هناك تسمية مناسبة له فهي انه نفسي. لقد لاحظ المؤلف الآدميين من زاوية نفسية، وقال، انهم جيئاً يحصل لديهم الظن القوي بعموم القضية من خلال تجمع الشواهد على صدقها، وهم كذلك ايضاً يحصل لهم الاطمئنان بصدق تلك القضية الكلية، ويتسلقون سلم ذلك الظن فيصدرون الى اليقين، ضمن شروط خاصة. ومن الواضح ان هذا السلوك الفكري يتناصف تناصباً كاملاً مع المنهج الفكري لعلماء اصول الفقه، حيث يبحثون ويتحدثون في كل مكان عن القطع النفسي باحكام الله.

يطرح أمامنا هنا استفهامان مهمان:  
**الأول:** هل ان مجرد احصاء عوامل وبواعث حصول حالة ذهنية - نفسية،

---

١- الأسس، ص ٩١.

يمكن ان يكون مسوغاً منطقياً، ودليلأ على صحة تلك الحالة؟ فبنوا الانسان يعتقدون بالكثير من الخرافات ايضاً، ويمكن - وفق النهج النفسي - العثور على مبررات الاعتقاد بتلك الخرافات، ونشخص طبيعة الاحداث التي تدفع للتمسك بهذه الأفكار الوهية. الا انه من البطلان بمكان اذا حسبنا ان العثور على تلك العوامل واحصائها (وان كان بطريقة علمية وعينية، وعلى حد تعبير الشهيد الصدر: موضوعية) يسمح لنا بالاعتقاد بتلك الخرافات. ومهمها حللنا ودرسنا بواضث الحالات لام يكن ان نستحصل منها على مسوغ لصحة تلك الحالات، لكي يمكن ان نعطي الحق للشخص الذي يؤمن بالخرافات. يعني: يمكن ان ننتهي الى النتيجة التالية: ان ذلك الشخص الذي كان يعيش تلك الظروف الذهنية والموضوعية لم يكن امامه من سبيل سوي الاعتقاد بتلك الخرافة، وان حركة ذهنه الطبيعية «على حد تعبير الشهيد الصدر» هي التي ادت به الى الاعتقاد بتلك الخرافة. ورغم ذلك ليس حقاً ولا مناسباً ان ننسب تلك الخرافة التي تولدت بحق وتناسب حقاً واماً مبرراً. ان مافعله الشهيد الصدر هو عبارة عن احلال البحث النفسي محل المنطق. وبدل ان يحصل على المسوغ المنطقي لحصول فكرة من الأفكار، قدم المسوغ النفسي لها، وهو بذلك يعيد الى الذكريات الفكرة الجريئة والدقيقة: «ان آخر اختراق يجب على الفلسفة ان تنتقد نفسها منه هو البحث النفسي». لقد كان البحث النفسي فيها مصي خليطاً مع العلم التجربى، والرياضي، والمنطق، والأخلاق، و... لا أقول ان الفلسفة من حيث تعريفها غير مميزة عن هذه الأمور. بل الفلسفه عملياً خلطوا في بحوثهم كل تلك الأمور، في المكان الذي يجب ان ينجزوا النهج العلمي، تناولوا المسألة بالبحث فلسفياً، واستعاناً

بالعلم في مكان آخر لدعم وتأييد حكم فلسي. لم يراعوا الحد بين ما هو كائن، وما ينبغي أن يكون، واستخدموه أحد هما جسراً للعبور إلى الآخر. لكن الأطرف من كل ذلك هو اختلاط الفلسفة بالبحث النفسي. وفلسفة «ديكارت» النوذج الأعلى لهذا الاختلاط، وفلاسفة الشرق أثبتوا أيضاً أنهم ليسوا مصنونين من خطر هذا الخلط. والأكثر تزلاجاً وعرضة للخطر حاولات أولشك الذين استهدروا بناء الفلسفة على أساس العلم الخصوري والتأملات الباطنية!

الثاني: يقول الشهيد الصدر «لدى الكل يقين بأنهم إذا أكلوا فسوف يشعرون»، وهذه المقوله نفسها ادعاء استقرائي. لا شك لدينا أن سماحته يتمتع بمثل هذا اليقين، ولكن من أين حصل له هذا اليقين الذي يشاركه فيه الآخرون؟ لعل هناك أشخاصاً لم يصلوا إلى هذه الدرجة من اليقين، وعدم اعتبار مثل هؤلاء الأشخاص أسواء ومتوازيين طرد للمتنافس من الميدان بأسلوب لا ينسجم مع قاعدة اللعبة. في هذه اللعبة، يطرد اللاعبون منافسيهم بسلاح المنطق، لاعن طريق اتهامهم بالمنخوليا والهوس العقلي!

وإذا كنا نجد في أنفسنا بالبداية والشهود أن الآخرين يطابقونا في الاعتقاد بهذه القضية الكلية «إن الأكل يؤدي إلى الشبع»، وذهبنا إلى أن هذا الارتكا الخصوري والشهودي كافي لإجراء ذلك التعميم، فلنحسن بمكان ان نخبري هذا التعميم في موضع آخر، ونقول: حيث إننا نجد في أنفسنا حضوراً وشهوداً أن الاستقراء يفيد اليقين، فهذا كافي لنحكم بأن لدى كل فرد يقيناً من هذا القبيل، وعندئذ لا حاجة لكل تلك البراهين المعقولة والرياضية المنهجية للتدليل على الاستقراء. والحق أن الأمر ليس كذلك، وهناك بعض الأفراد لا يحصلون على هذا اللون من اليقين بيسير، بل إن أحدي التحولات النفسية

البدعة التي حصلت لدى العلماء النابهين المعاصرين هي انهم لا يحصل لديهم اليقين الا قليلاً، وقدوا جرأة الاعتماد على التعميمات الاستقرائية، ويقولون مع أبي العلاء المعري.

اما اليقين فلا يقين وافق أقصى اجتهادي ان أظن واحدسا مضافاً الى ذلك فان الحد الكبير في نظرية السيد الصدر غير محدد، يعني: ليس معلوماً متى وأين يفني الاحتمال الصغير لحساب الاحتمال الأكبر، وبعبارة أخرى: ما هو حد الأكبر وحجمه، لكي نذبح الأصغر قرباناً له. وهذا الاشكال بعينه يرد على قاعدة «الاتفاق لا يكون ...».

٢ - عرف الشهيد الصدر الاحتمال على اساس العلم الاجمالي، وذهب الى ان اعضاء مجموعة العلم الاجمالي تكتشف عن طريق المشاهدة والاستقراء. ويقول انتا ابتداءً تحصل على اعضاء المجموعة عن طريق التقسيم العقلي او البحث التجاري، وحينما نحكم يقيناً بصدق احد اعضاء المجموعة، فسوف يوزع هذا اليقين على جميع الاعضاء، وسيصيّب كل عضوهم على السوية من الاحتمال، ويكون مجموع هذه الاحتمالات حتماً مساوياً على الدوام لرقم اليقين «الواحد».

مثلاً: لا يمكن ان نحكم بان احتمال ان يكون صنف دم كل انسان A او B او O يساوي  $\frac{1}{3}$  ، لمجرد انتنا نعلم ان اصناف دم الانسان اربعة. بل لابد أولاً من الاستقراء والحصول على نسبة توزيع هذه الاصناف على بني الانسان، ثم نشكل في ضوء هذه المعطيات مجموعة، ونستخلص الاحتمال المطلوب في داخل هذه المجموعة. افترض ان الاحصاءات المكررة اثبتت ان توزيع اصناف الدم في بني الانسان يتم على الوجه التالي:

$$AB = \% 45, O = \% 41, B = \% 10, A = \% 4$$

على هذا الأساس سوف لا يتتساوی احتمال التمتع بالصنف «A» واحتمال التمتع بالصنف «O» ، وفي مجموعة من بني الانسان اثبتت عشوائياً يكون احتمال تمتع ما يقرب من نصفها بالصنف «O» كبيراً جداً. والاستفهام المهم هنا هو: هل يمكن الاعتماد على التجربة والاستقراء، والاطمئنان بان جميع اعضاء المجموعة قد حصل بأيديينا؟ ما لا شك فيه ان كل

العمق والدقة التي استخدمت في حساب الاحتمال وتفسيره، ورفع قيمة احتمال عضو، وضالة احتمال الأعضاء الأخرى، وبلغ الظن الى القطع، فالوصول الى اليقين الموضوعي، كل هذه الأمور ترتهن بان نشكل - منذ البدء - المجموعة بشكل جامع وسلمي، يعني: ان نجمع كل أعضاء المجموعة، ونجزي التقسيم داخل المجموعة وفق طريقة سليمة أيضاً. اما المؤسف حقاً ان لا يكون لدينا اطمئنان في كلا هذين الأمرين. فالاستقراء ذاته - الذي نعاني من عدم كفايته، ونريد بآلف حيلة وخيار ان نقيمه على سوق - يتکفل عدم انجاز هذه المهمة، أي ان يحصل لنا على مجموعة جامعة، لكي نعرف الاحتمال على أساسها، ثم نعکف على الموازنة بين الاحتمالات على هذا الأساس المتدهم، لنتهي الى نصب الاستقراء على كرسي اليقين.

حسن محاولة «الابلاس» - مؤسس المدرسة الكلاسيكية للاحتمال، الذي اقام تعريفه للاحتمال على أساس العلم الاجمالي بشكل من الاشكال- في تحديده لاعضاء المجموعة واطراف العلم الاجمالي على أساس التقسيم العقلي، وجاء بقيد تساوي الامكان «تساوي الاحتمال» لاجل ان يؤكّد تساوي احتمالات الأعضاء عقلياً. اما الشهيد الصدر الذي لم يرتكب «بحق» هذا التعريف، واستبدل له بتعريفه، فهو يفر من مشكلة ليقع في مشكلة أخرى. فهو - كما ذكرنا - جمع بين مدرستي «فون ميزس» و«الابلاس»، واتخذ من الاستقراء الاحصائي لـ«فون ميزس» طريقة لتحديد اطراف العلم الاجمالي. الا ان الاستقراء الاحصائي - كما نعرف - لا يمكن ان يدعى اطلاقاً انه جمع كل الأعضاء الممكنة والموجودة وخلص الى تقسيم عادل للاحتمال، وبعبارة أخرى: ان حجر الأساس في نظرية الشهيد الصدر هو تشكيل العلم الاجمالي

في بادئ الأمر، بينما لا يسر الاستقراء الاحصائي الحصول على علم من هذا القبيل.

ان ما نحصل عليه جراء الاستقراء الأول لا يتعدى الظن، ولا يمكن بالظن تشكيل العلم الاجمالي «الذى ينطوي على اليقين». مضافاً الى ذلك فالقواعد التي يطرحها بشأن تعين اعضاء المجموعة لا تبعث على الاطمئنان. وكما لاحظنا فقد اقترح «كينز» نظير هذه القواعد، وتقوم جبيعها على أساس «مبدأ اللاتمايز»، يعني انها تتغذى من جهلنا. فاذا علمنا ان عضواً من الاعضاء يمكن تقسيمه فلا بد من التقسيم، اما اذا لم نعلم، لكنه قابل للتقسيم في الواقع فاذا نفعل؟ نرى هنا مرة أخرى اننا نبني علمًا يقوم على اليقين بالاعتماد على ظن مأخوذه من الجهل، وكيف تنتهي تلك المقدمات الى هذه النتيجة؟

٣- لم يطرح الشهيد الصدر اية قاعدة يمكن من خلالها تجنب خطر «أخذ مابالعرض مكان مابالذات». لقد أدرك ابن سينا هذه الهاوية جيداً، وقال بصراحة اننا لاندعي عصمة التجربة من الخطأ. والشهيد الصدر يؤكد أيضاً ان اعضاء المجموعة المستقرة يجب ان لا تتمتع بخصوصية تميزها وتفصلها عن الأعضاء غير المستقرة. وهذا الشرط يمكن رعايته مادام الأمر مرتبطاً بالخواص المعلومة والمشاهدة، ويمكن - مثلاً- تجنب تعميم نتيجة استقراء السود على البيض. أما اذا كانت الخصوصية مائزاً غير مشهود ولا معلوم فاذا ينبغي عمله؟ اذا كانت المجموعة موضع التجربة واجدة لصفات وراثية خاصة؟ اذا كانت كلسترولات الدم كلها أعلى من حدٍ خاص؟ اذا كانت قوة المجال المغناطيسي في النقطة موضع التجربة متفاوتة استثناءً مع النقاط الأخرى؟ وآلاف المتغيرات الأخرى التي يمكن ان تكون دخلة ومؤثرة، والتي لم تخطر حتى الان ببال أحد؟ ان احتمال تأثير هذه العوامل الحقيقة على نتيجة التجربة والاختبار وتوجيهها صوب اتجاه خاص قائمٌ على الدوام، ولا يمكن اغفاله اطلاقاً. وهذا الأمر هو الذي يزلزل نتيجة الاستقراء، مهما كان ظننا الاحصائي بها كبيراً.

لوكان الفصل الذي يحكم الطبيعة دائماً هو الصيف، فسوف تظهر الطبيعة بوجه خاص، وستصل التعميمات الاحصائية الخاصة الى قيمة احتمالية كبيرة جداً، وتحل محل كرسى اليقين. وكما يقول المثل «كل المياه كانت مائعة وكل الخضر ورات كانت خضراء» وتلاحظ ألوان الاقترانات الخاصة. وتصزم

الصيف وحلول الخريف والشتاء، هو الذي يُفتح العيون، فيثبت ان ماتكرر وقوعه كان منوطاً بعوامل مجهلة أخرى. وعلى حد تعبير جلال الدين الرومي: «تقول الخضروات اني خضراء بنفسى، وانا فرحة ضاحكة جليلة الخد جداً، لكن فصل الصيف يقول: ايتها الأمم، لاحظي نفسك بعد انقضائي» حقاً اذا رفعنا الحال المغناطيسي من اطراف الأرض، فهل ستبقى الأشجار والأشياء والآدميون، والليل والنهر، كما هي الآن؟ هل ان اشياء العالم ليست محكومة بالقسر؟ ولو كانت تعمل طبعاً فهل ان حركتها سوف لا تكون على نحو آخر، ولا تكون بينها علاقات من دون آخر؟ وليس مناسباً هنا ان نتساءل: هل يمكن للتجربة ان تميز الحركة الطبيعية من القسرية؟ فسقوط الحجر وهبوب الريح وسقوط الأمطار وحركة الكواكب السيارة محكومة كلها بالقسر، فالماء الذي يغلي عند ساحل البحر في درجة «١٠٠» محكوم بالقسر، ولو رفينا الضغط الجوي فسوف يغلي في درجة حرارية أخرى. ولكن هل ان ذلك هو القاسِّيُّ الْخَارِجِيُّ الوَحِيدُ، وهل ان وجود قاسِّيُّ اخر امر محال؟

يبدو ان المرحوم الصدر كان ينبغي له بغية تجنب هذه المصاعب الاستناد الى قاعدتين لم يستند في الواقع من اي منها: الأولى «القسر لا ي-dom»، والثانية «اختيار اعضاء المجموعة عشوائياً».

اما أصل القسر لا ي-dom فهو أصل فلسفى لا يحل للاستقراء مشكلة بعض النظر عن ونه او احكامه. نعم ان هذا الأصل يبعث الأمل في ان كل طبائع الأشياء لا تبقى تحت القسر على الدوام. اما متى وain فهذا خارج عن عهدة هذا الأصل. وكما هو الحال في كل أصل فلسفى فهو صادق في أية صورة جاء بها العالم، ولا يمكن ان تكون هناك حادثة او حالة ناقصة له. ومن هنا لا يمكن

بعونه هذا الأصل اثبات أو ابطال أية نتيجة علمية - تجريبية، أو اثبات وجود أو عدم قاسِرٍ ما. أما اختيار الأعضاء عشوائياً فعده الأكثُر أن يزيد في نسبة الفلن باستقلال الأعضاء أو عدم وجود فارق خاص بينها، وليس له قدرة أكثر من ذلك . نضيف أن تشخيص الوحدة المفهومية بين أعضاء المجموعة مشكلة أخرى بنفسها تستحيل على المعالجة. وحيث طرحتها سابقاً، نقلع هنا عن التكرار.

٤- يطرح هذا الكتاب تلقياً خاصاً عن نمو العلم في الذهن البشري، وكأن جبعة العلم ملئت من الاستقراءات المكررة المتفق على صحتها، والعلماء يختبرون القوانين الواحد بعد الآخر، وبعد التجارب المتواترة، يلصقون عليها طابع القطعية، ويعرضونها أمام المشاهدين في معرض العلم. وكأن العلماء على اطلاع بجميع المتغيرات والعوامل المؤثرة في حدوث الحدث، وقد أخذوا ذلك بنظر الاعتبار في حساباتهم، وقادوا احتمال كل منها، ويقومون القوانين عن طريق جمع وتفریق المعطيات والأرقام، فيصنفونها إلى جيد ورديء، ثم يرجحون أحدها ويدفنون الآخر. وكأن العلم حقل يضع العلماء بأيديهم فيه مزهريات القوانين، فيستحدثون بالتدريج بستانًا خالدًا لا يعتريه الذبول «مصنون من مخاطر الريح والمطر».

والحق أن الأمر ليس كذلك، فنمو العلم نمو النظريات الكبرى الجريئة، التي تقدم رؤية جديدة للعالم، التي تتجاوز كثيرة حدود المعطيات المباشرة، فتقف في خطواتها الجسور على قسم أرفع من مستوى الأرقام والمشاهدات. هذه النظريات تكشف زوايا من العالم، لم تكن من قبل في الوارد الذهني لأحد، ولو على مستوى الرؤية التصورية.

الاستقراء ينصب دائمًا على العوامل المعلومة، ويبحث عن وجود أو عدم العلاقة بين المتغيرات المعلومة. أما النظريات فهي كوى تطل على العالم، وتدفع الباحث لكشف العوامل والمتغيرات الجديدة والجهولة، وتحقق له

النجاح. وهذه النظريات يمكن لها أن تبلغ عن طريق البحث الاستقرائي درجة من الاحتمال فحسب. أما بلوغها درجة القطعية فهو تطلع لا يتحقق. فليست هناك فرضية مدعومة بتجارب ناجحة بمقدار ما النظرية نيوتن من دعم. واحتمال صحة هذه النظرية بلغ درجة لا يشك أحد معها في خلود هذه النظرية. لاحظ دراسات القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، حيث تقول ان نيوتن اكتشف قوانين الحركة لكل الأزمنة والعصور، ويقول «بوب»<sup>1</sup> الشاعر الانجليزي: كانت الطبيعة وقوانينها في عالم الظلمات الى ان أبدع «الله» نيوتن فانار كل مكان. ولكن بوصول نظرية اينشتاين تغيرت كل هذه الرؤى، وقدمت صورة جديدة للعالم امام ابصار العلماء المذهولين بالكشف الجديد.

المسألة الأساسية التي تستحق الملاحظة هي: ان العالم امام المستقرئين واضح. فكل المتغيرات والعوامل مكشوفة. والحربي بالبحث هو اكتشاف علاقة هذه العوامل بعضها مع البعض الآخر. اما بالنسبة للعلم فالعلم مظلم امامه، ويمكنه ان يبصّر بمقدار بفضل ما تفتحه عيون النظريات من نافذة، والمساحة التي يمكنه الرؤية فيها هي تلك التي يضيئها مصباح الفرضيات. فالنظريات تكشف وتتبأ حتى بالصفات والخواص النظرية، التي لا تخمن من قبلُ بأي وجه من الوجه. يعني: عبر طرح النظريات الجديدة تفترض او صاف جديدة للأشياء «بما فيها الصفات النظرية التي لا تخضع للمشاهدة»، يمكن ان تضع نتائج كل الاستقراءات الماضية في زاوية الشك، وتطرح عاملًا جديد

---

1. A. Pope

بثابة المسؤول عن الأحداث المكتشفة في الماضي. العلماء عميان يحملون عصا بآيديهم أو مشاة ليل يحملون مصباحاً، وكلما خطوا خطوة للأمام اكتشفوا عالماً جديداً، واحتزروا صورة جديدة عنه، واحتزروا الصور ما رسموها. وكلما اخذت آية صورة موضعها في قلب صورة أكبر فسوف تعطي معنى آخر، وهل ان عمل العلم أمر آخر غير منع عالم الطبيعة معنى باستمرار؟ العلم يعني العالم باستمرار، لأنّه يكتشفه، ويستعين في هذا البناء بكل لون من ألوان أدوات البناء المشهودة أو الفرضية. ان عمل العلماء ليس هو جمع وتفریق المعطيات، بل هو تقديم اطروحات جديدة، وبناء أبنية مستحدثة، وطرح نظريات جسور. وحقاً كأنّهم يحملون بآيديهم عصى ونوراً، ويخطّمون قرون الطبيعة المتباخرة، ويبطلون المزاعم، ويتطاولون بجرأة منكرين بعض الحقائق، ويستقرؤن عن جهل، فيرجعون حادثة الى سبب أجنبى عنها؛ جراء عدم البصيرة واعتماداً على قياس غير محكم.... ذلك ما قاله مولانا «جلال الدين الرومي»، تلك العين البصيرة على طول الأيام، وذلك النابغ على طول التاريخ:

أخذت بيدي عصى ونوراً وبذلك سوف أكسر قرنك المغورو  
وحيث نحرك العصي ونحن عميٌ فسوف نكسر القناديل حتماً  
ضرب تركيٌّ مخموراً أحد العميان فظن الأعمى ان ضاربه جمل  
ذلك لأنَّ الأعمى سمع صوت جمل ومرأة الأعمى أذنه لا عيناه  
وأخيراً: اذا كنا نؤمن بدلليٍ للاستقراء يلزمـنا ان نستقرأ كل هذه  
المحاولات الفاشلة لمعالجة مشكلة الاستقراء، ونستنتاج ان مشكلة الاستقراء  
بحكم الاستقراء غير قابلة للعلاج، وان الاستقراء لا يوفر يقيناً موضوعياً ولا يقيناً  
منطقياً، والحل الوحيد هو: ان نرفع أيدينا عن طرح حل له. والسلام.



تقويم دراسة  
الدكتور سروش



## التقويم

نبدأ - على طريقة الدكتور سروش - بالشكر لما قدمه الأخ عبدالكرم سروش من خدمة، وبالثناء على المعية الكاتب، وشجاعته في الحوار والنقد. خصوصاً ترجمته السليمة إلى حد ممتاز لاغلب مانقله من نصوص «الأسن المنطقية»، حيث ندر ان ركب المترجمون الناقدون سيل الأمانة في عرض النصوص وترجمتها. على ان ذلك لا يحول دون ان تقف مع الباحثين على تقويم منصف لعرض «سروش» وترجمة لأفكار «الأسن المنطقية للاستقراء»، فتتابع دراسة الباحث، ونخاوره على ان يكون الحكم في ذلك هدف الباحث المسلم «الكشف عن الحقيقة التي كانت».

اشرت الى اني سأستوفى من خلال الخطوة الأولى في التقويم عرض «سروش» لكتاب الأسن المنطقية للاستقراء. وستكون هذه الخطوة استقرائية بالمعنى العام «على طريقة الاستقراء التلخیصي»، فابداً بتناول الفردات لخلاص بعد ذلك الى تكوين صورة عامة وتقويم شامل، يعيينا في الخطوة الثانية على العدل والوضوح في تقويم ماطرحة الدكتور سروش من تقويد على «الأسن»؛ ذلك ان العرض يعكس فهم الباحث وتلقيه لافكار الكتاب، كما يعكس مستوى هضمه واستيعابه للمدلولات الأعمق، التي تنطوي عليها تلك الأفكار، ومن ثم يضحي الوقوف على العرض الخطورة المنطقية الأولى للوقوف على تقويم نقه وتصويبه، فما يبطل في الخطوة الأولى سوف يبطل بدرجة احتمالية عالية في الخطوة الثانية، كما يعيينا هذا النهج التقويمي في الوقوف بوضوح على أهم الأسباب التي انتهت بالباحث الى الواقع في الخطأ عند نقه وتفعيمه. على أن نعني في كلا الخطوتين باللاحظات الأساسية، معرضين عن تسجيل المفهومات والأخطاء الخامشية، التي تمس البحث اللغطي، وتشتت البحث بعامة. وقد توسع ونبسط العرض؛ بغية اعادة تظهير افكار «الأسن المنطقية».

\* \* \*



**المخطوة الأولى:**

**تقديم العرض**



## الخطوة الأولى: تقوم العرض

تناول الدكتور سروش عنوان الكتاب «الأسس المنطقية للاستقراء» في أول فقرة اイصادية، فقال: «يمكن ان يكون عنوان هذا الكتاب أساساً لطعون خاطئة.... ارتباط مقدمات القياس بنتائجها.»<sup>١</sup> وهذا النص ليس ايصادياً - كما سندلل على ذلك - لفهم المؤلف عن عنوان كتابه، وليس تعبيراً عن سعي المؤلف في ارجاء دراسته. اما يمثل هذا النص موقفاً حمله «سروش»، وهو يحاول فهم كتاب «الأسس»، وتبناه أيضاً، وهو يحدد موقفاً نقدياً من هذا الكتاب. فهو ليس نصاً وثرياً في دراسة صاحبنا، بل له ما يشفعه ويؤكده من نصوص نشير إليها قريباً. لا يهمنا في هذه المرحلة من البحث ان نقوم بفهم الدكتور سروش عن المنطق والمراد من الأساس المنطقي للاستقراء. اما نريد هنا ان نوضح مراد كتاب «الأسس المنطقية للاستقراء»، وهل صحيح

---

١- راجع النص كاملاً في ص ١٦٠ «امن هذه الدراسة.

ما يدعى «سروش» من ان سعي المؤلف في ارجاء الكتاب اتجه صوب اثبات عدم وجود أسس منطقية لمعالجة مشكلة الاستقراء؟

هناك نص آخر في دراسة «سروش» نسبه في الامامش الى الأسس المنطقية، وهذا يعني انه لم يترجمه حرفيأً، وانما نقل مفهوم «الأسس» في هذا المجال. وحيينا نقارن بين مانسبه صاحبنا الى «الأسس» وبين نص «الأسس»، دون تصرف، نجد ان عباره: «اذن! ليس للاستقراء معالجة منطقية»، من اضافات الأخ سروش، وليس لها عين ولا اثر في نص «الأسس». للاحظ النصين:

يقول سروش ناسباً القول في الامامش الى الصفحة «١٤٠» من الأسس:  
«اما مؤلف «الأسس المنطقية للاستقراء» فهو يرى.... التوالي الذاتي والذهب الذاتي للمعرفة»<sup>١</sup>

اما نص «الأسس» فهو كما يلي:  
«وهكذا نستطيع ان نبرهن لانصار المذهب العقلي - الذي يمثله المنطق الارسطي - على ان طريقة التوالي الموضوعي ليست هي الطريقة الوحيدة التي يستعملها العقل في الحصول على معارفه الثانوية، بل يستعمل الى جانبها طريقة التوالي الذاتي، لأن العقلين ماداموا يعترفون بالعلم الاستقرائي وما دمنا قد برهنا على ان العلم الاستقرائي لا يمكن أن يكون نتيجة للتوكالد الموضوعي (كما مرّ في القسم الأول من الكتاب) فلا بد ان يعترفوا الى جانب ذلك بطريقة التوالي الذاتي، وهذا هو ما يدعى المذهب الذاتي للمعرفة.

---

١- راجع النص كاملاً في ص «٢٨»، من هذه الدراسة.

### الخطوة الأولى: قوم العرض

ويترتب على هذا أن من الضروري الاعتراف بأن هذه الطريقة الجديدة للتولد ذاتياً، التي تختلف عن طريقة التولد الم الموضوعي، لا يمكن اخضاعها للمنطق الصوري أو الارسطي الذي يعالج التلازم بين أشكال القضايا، إذ لا تقوم طريقة التولد الذاتي على أساس التلازم بين القضية المستنجة، والقضايا التي اشتربت في اتجاهها، لأن التولد ذاتي وليس موضوعياً<sup>1</sup>.

هذا هو النص الذي يمكن أن يكون على ارتباط بما نقله بتصرف الأخ «سروش». ويلاحظ بوضوح ما قلناه من أن صاحبنا حمل «الأسس» مayıتبناه هو من مفهوم عن المنطق وأساس المنطق، المفهوم الذي دفعه أيضاً لتسجيل بعض نقوذه على الكتاب.

والغريب حقاً أن صاحبنا أشار في الفقرة اللاحقة مباشرة إلى نص الأسس الذي يقول:

«ومن أجل ذلك نلاحظ إذا انطلقنا من وجهة نظر المذهب الذاتي، فسوف نجد أنفسنا بحاجة إلى منطق جديد، إلى منطق ذاتي يكتشف الشروط التي تجعل طريقة التولد الذاتي معقوله.»

فالمؤلف يتغير أن يكتشف الشروط المنطقية لطريقة التولد الذاتي للمعرفة البشرية، ومن حق الدكتور سروش أن يعترض على الأسس ويرفض منطقية تلك الشروط، حينما يتعرض لنقد أفكار الكتاب، ولكن لا يتحقق له بل لا يصلح أيضاً أن يفسر أو ينسب للمؤلف مالم يقصده ولم يقله.

ثم ما المعنى بالتولد الذاتي للمعرفة؟ وما المعنى بالتولد الم موضوعي؟ وهل ان

---

1- الأسس، ص ١٣٩-١٤٠.

تراكم الاحتمالات «الظنون» يتولد بطريقة ذاتية، أم يتولد بطريقة موضوعية؟

ثم هل هناك فرق بين الجانب الذاتي للمعرفة والطريقة الذاتية للمعرفة؟

ان الاجابة على هذه الأسئلة ضرورية جداً لفهم أحد الأطر الهامة التي طرح الشهيد الصدر من خلالها نظريته في معالجة مشكلات الاستقراء وتفسير المعرفة البشرية. لكن دراسة الدكتور «سروش» لم تكشف النقاب عن هذه الأسئلة، ولعل هناك ما يوهم بالخلط ويعمق هذه الإبهامات. بل أكد في أكثر من مناسبة على ان المعنى من الجانب الذاتي للمعرفة هو الجانب السيكولوجي الشخصي، لييء القارئ الى الاصفاء لاولى ملاحظاته، التي سجلها في معرض نقده لكتاب «الأسس».

ولابد لنا هنا من وقفٍ لايضاح الموقف من تلك الأسئلة، على أساس ماجاء في كتاب «الأسس» من افكار. أكد الاستاذ الشهيد على ان للمعرفة البشرية جانبين: احدهما الجانب الذاتي وهو ادراكنا وتصديقنا، والآخر الجانب الموضوعي وهو القضية التي تعلق بها ادراكنا وتصديقنا، والتي لها واقع وراء التصديق بها وادراكها. كما ان للمعرفة البشرية بعامة طريقتين احداهما طريقة التوالي الموضوعي، ويتم عبر هذه الطريقة استنتاج قضايا المعرفة وفق مناهج الاستنباط، ومن ثم فهي الطريقة الوحيدة، التي يرتضيها النطق العقلي ويجد تطبيقاتها في قضايا القياس والرياضية. والاستنتاج هنا عبارة عن استنباط قضية من قضية أو قضايا أخرى تستلزمها، أو استنباط درجة من درجات التصديق بالقضية من درجة أخرى.

فحينما نستبط ان «كل انسان حيوان» من «كل انسان ناطق + كل ناطق حيوان» فالنتيجة هنا تستلزمها المقدمات، وحينما نستبط ان  $\frac{1}{3} - \frac{2}{3}$

$\frac{5}{8} = \frac{15}{24}$  فالنتيجة هنا تستلزمها وتتضمنها المقدمة. وإذا استنتجنا أن احتمال كون العدو على الجهة «أ» يساوي  $\frac{9}{16}$  بناءً على أن احتمال كونه على الجهة «أ» يساوي  $\frac{3}{8}$  واحتمال كونه على الجهة «ت» يساوي  $\frac{1}{8}$ ، واحتمال اصابتنا للجهة «أ» يساوي  $\frac{3}{4}$ . فعند اصابة العدو بشكل مؤكد سيكون احتمال كونه على الجهة «أ» يساوي بعد الاصابة  $\frac{9}{10}$  تطبيقاً لبديهيّة الاتصال، وفقاً لحساب الاحتمال العكسي. فهذه الدرجة من التصديق  $\left(\frac{9}{10}\right)$  مستنيرة من درجة أخرى استنتاجاً استنباطياً.

وهنا من الضوري أن نلاحظ - دفعاً للخلط - أن طريقة التوالي الموضوعي يمكن أن تطبقها على الجانب الموضوعي للمعرفة، كما في المثالين الأولين، ويمكن أن تطبقها على درجة التصديق وتنسب إلى ادراكاً ودرجة في ضوء ادراك ودرجة أخرى، وهو ما يعبر عنه الشهيد الصدر «الجانب الذاتي للمعرفة» كما هو الحال في المثال الثالث أعلاه.

لكن هذه الطريقة «التوالي الموضوعي» لا يمكن أن تطبق على استنتاج درجة اليقين بالتعيميات الاستقرائية من درجات الاحتمال بهذه التعيميات. درجة اليقين بالتعيم الاستقرائي أكبر من مقدماتها، ومن ثم لا يمكن تطبيق قواعد القياس الأرسطي عليها، ولا يمكن اخضاعها للحساب الرياضي؛ لأن احتمال الخلاف يبقى قائماً، مهما ازدادت الشواهد الاستقرائية، ومهما كبر احتمال صدق التعيم. فالحساب الرياضي يستطيع أن يثبت لنا أن احتمال التعيم يكبر كلما ازدادت الشواهد، ولا يصل إلى رقم اليقين، فيحيط احتمال الخلاف إلى الصفر، بل يتضاءل احتمال الخلاف ويبقى قائماً مهما امتدت التجارب وكثرت الشواهد.

إذن! فالحساب الرياضي «الاستنباطي» لا يبرر لنا الأذعان بالتعيم الاستقرائي، ومن ثم يعجز المنطق الصوري عن تفسير وتبير اليقين الاستقرائي. من هنا فالمنطق الذي يبرر لنا اليقين بالتعيم الاستقرائي إنما هو منطق آخر، اقترح الشهيد الصدر تسميته بالمنطق الذاتي. وهذه التسمية قد تكون منشأً لبعض المفهومات، فيُظن أن البحث هنا يتناول تبير «اليقين الذاتي»، الذي يعني التصديق الذي يرتكز على الواقع النفسي الشخصي للفرد، والذي يسميه الشهيد الصدر «التصديق الوهمي». ولا أجد مبرراً لهذه التسمية «المنطق الذاتي» في ضوء مدرسة الشهيد الصدر، إلا لأن المنطق الجديد يفسر ويبир درجة التصديق، فهو منطقي ذاتي لأنه يبرر لنا درجة التصديق اليقينية بالتعيم الاستقرائي، أي يتناول تبير وتفسير الجانب الذاتي من المعرفة، والجانب الذاتي من المعرفة لا يعني المحتوى السيكولوجي والتفسيري للعارف، إنما يعني درجة التصديق بالقضية، لا القضية نفسها.

في هذا الفحص لم أجد مبرراً لأصرار الدكتور سروش على التأكيد بأن الجانب الذاتي من المعرفة يعني «الجانب النفسي الشخصي»<sup>1</sup> سوى أنه يريد أن يبيّن ذهن القارئ لقبول أول اعتراضاته على الأسس. فليس في كتاب «الأسس» ما يشير إلى ذلك، ومن هنا لا يصح ولا يحق له تفسير الجانب الذاتي بالنفسي والشخصي، نعم يحق له حين نقد أفكار «الأسس» أن يقول إن درجة التصديق تعني المحتوى السيكولوجي للعارف، وتمثل الجانب الشخصي والنفسي في المعرفة مقابل الجانب الموضوعي منها، وسوف يكون حينئذ لكل

1- راجع ص «٢٨» من مقال الدكتور سروش في هذه الدراسة.

## المخطأة الأولى: تقوم العرض

حادث حديث، فترى هناك صحة ما يقول!  
والغريب حقاً ان الدكتور سروش نقل في أكثر من موضع بعض نصوص  
«الأسس»<sup>١</sup>، التي تؤكد على ان نمو المعرفة الذاتية في مرحلة التواليد الموضوعي  
والذاتي لا يرتبط بالمحظى السيكولوجي للعارف، بل يعبر عن احتمال مستنبط  
في ضوء بديهيات حساب الاحتمال، وعن يقين موضوعي يقوم على أساس بلوغ  
الاحتمال الى درجة كبيرة جداً، وبدهية ومصدارة التواليد الذاتي.

---

١- راجع ص «٢٩» من هذه الدراسة.

لأزلنا نتابع عرض الدكتور سروش لكتاب «الأسس»، وقد وصلنا بمتابعتنا الى «حساب الاحتمالات»، يلاحظ ان صاحبنا يؤكد في أكثر من موضع على ان «النظرية التكرارية»، التي تناولها الشهيد الصدر هي نظرية «فون ميزس»، ومن الضروري هنا ان نرفع الالتباس الذي وقع فيه «سروش»، ذلك ان فكرة اقامة الاحتمال على أساس التكرار سبقت «فون ميزس» بأكثر من نصف قرن، فقد نبه النقد الأساس للنظرية التقليدية في تفسير الاحتمال. [اي: اشكال المصادر، وأخذ مفهوم الاحتمال في تعريف الاحتمال] «ليسلی إلیس ELIAS» فوضع النظرية التكرارية للاحتمال، وتطورت هذه النظرية على يد «جون فن»، وتُعرف هذه النظرية باسم «تكرار الحدوث المتناهي Finite Frequency Theory» تمييزاً لها عن نظرية «فون ميزس»، حيث تدعى الأخيرة بنظرية «تكرار الحدوث اللامتناهي

. «infinite Frequency Theory

وقد عنى الشهيد الصدر بتعريف الاحتمال على أساس التكرار نظرية «جون فن»، لانظرية «فون ميزس»، واليك نص «الأسس المنطقية للاستقراء»:

«وبعد دراسة التعريف الرئيس للاحتمال نتناول الآن تعريفاً آخر له قامت

على أساسه نظرية باسم «نظرية التكرار المتناهي».<sup>۱</sup>

۱- الأسس، ص ۱۷۶.

على أي حال ننتقل الى تعريف الاحتمال. حينما تناول «سروش» التعريف الكلاسيكي للاحتمال اشار في الامامش الى ان هذا التعريف يقوم على أساس مبدأ اللاتمايز «principle of indifference». وهنا لابد من الاشارة الى ان التعريف الكلاسيكي للاحتمال يقوم على أساس مائيسمٍ بمبداً السبب غير الكافي «principle of Nonsufficient Reason» - بحكم ايمانه بضرورة هذا المبدأ بالنسبة لنظريته في الاحتمال - أجرى تغييرًا على المبدأ بصيغته الكلاسيكية، دفعاً لما تطوي عليه هذه الصيغة من مغالطة، وفي اطار هذا التغيير اطلق عليه تسمية جديدة وداعاه مبدأ اللاتمايز «principle of indifference».

انتقل الى التعريف التكراري للاحتمال فنسب هذا التعريف الى «فون ميزس»، وقد أشرنا الى ما في هذه النسبة. وقال في معرض التعليق على هذا التعريف مايلي:

«من الواضح ان التعريف المتقدم .... الاعتراض المتقدم على التعريف ايضاً». <sup>١</sup>

الحق ان الشهيد الصدر لم يكتفي بتسجيل الاعتراض التقليدي على

---

١- راجع ص ٣٦ من هذه الدراسة.

التعريف التكراري للاحتمال وانه «يفسر فقط احتمال الحوادث التي تكون عضواً في مجموعات، ولا يشمل حوادث الفردية». ولعل التلخيص والجمل في عرض «الأسن» سبب لارتكاب الدكتور «سروش» هذه المفأة في هذه النسبة.

لقد أكد «الأسن» ان التعريف المتقدم كما لا يشمل حوادث الفردية نظير «كان زرادشت موجوداً»، فهو لا يشمل ايضاً احتمالات تدرج في فئات، وهي عضو في مجموعات. وقد أقام «الأسن» تقويمه للتعريف على أساس التفرقة بين الاحتمال الواقعي والاحتمال الافتراضي.<sup>١</sup>

---

١- راجع «الأسن»، ص ١٧٨-١٨٥.

ننتقل مع الدكتور «سروش» الى تعريف الشهيد الصدر للاحتمال. اشار صاحبنا الى ان «الاَسْسِ» جأَ الى العلم الاجمالي في تعريفه للاحتمال، ثم ذكر مقوماتٍ اربعة للعلم الاجمالي، وذكر ايضاً صيغةً من الصيغتين التي اقترحها الشهيد الصدر لتعريف الاحتمال. وهنا نخيل القارئ أولاً على مراجعة ما كتبه «سروش» وما طرحته «الأسس» في هذا المجال، ثم نأتي الآن الى تسجيل ملاحظاتنا حول ما كتبه «سروش»:

أ. اكتفى الدكتور بالتعبير عن محاولة الاستاذ الشهيد في تعريف الاحتمال على اساس العلم الاجمالي بانه جأَ الى العلم الاجمالي. والحق انه اقتصر وابدع في اكتشاف طبيعة الاحتمال والاحتمال الرياضي على وجه المخصوص. ذلك لأن العلم الاجمالي هو سر الاحتمال الرياضي ومضمونه الجوهرى، والاحتمال وجه من وجوه العلم الاجمالي. فنحن حينما نقول ان احتمال ظهور وجه الكتابة في قذف قطعة النقد يساوي  $\frac{1}{6}$  ، فقد طرحنا هنا احتمالاً رياضياً، ولو قلنا الاحتمال الرياضي - في مضمونه الحقيقي - نجد ان الاحتمال يتحدث عن نسبة يقينية تتبلّس في صورة الشك. ولا يمكن استخلاص هذه النسبة من مبادئ الرياضة مالم تكن يقينية. فالاحتمال الرياضي يقين في شك. والعلم الاجمالي في جوهره يقين في شك. وتحسن الاشارة هنا الى ان تعريف العلم الاجمالي «بانه العلم بعضو غير محدد ضمن مجموعة محددة» من ابتكارات الاخ سروش، فالعلم الاجمالي لا يتقوم بالمجموعة

المحددة، فقد تكون المجموعة غير محددة بدقة!

ب - نود أن نشير هنا إلى حذف **خلٍ** في عبارة «سروش» حينما قال إننا نواجه في كل علم اجتالي أربعة حالات، ذلك أن «الأسس» نوع العلم الاجتالي إلى نوعين: علم اجتالي تتنافى أطرافه ولا يحتمل اجتماعها، وعلم اجتالي يحتمل اجتماع أطرافه. والعلم الاجتالي، الذي يتحدث عنه «الأسس»، والذي يقيم على أساسه تفسير الاحتمال هو العلم الاجتالي المتنافي للأطراف. وهو الذي نواجه فيه الحالات الأربع المذكورة، ولأنواجهها جميعاً في حالة العلم الاجتالي من النوع الثاني.

ج - نلاحظ أن الدكتور «سروش» في طرحة لتعريف الشهيد الصدر ترجم «البيتين»، و«التصديق» بـ«يقيينا»، و«تصديقنا». وليس ذلك امانة في النقل ولا موضوعية في الطرح. أما أنه ليس امانة في النقل فالليك نص الأسس لتقارن بينه وبين مانسبه إليه الدكتور سروش:

«وقيمتها تساوي دائمًا ناتج قسمة رقم البيتين على عدد أعضاء مجموعة

الأطراف.»<sup>۱</sup>

ثم يقول في عبارة لاحقة:

«فالاحتمال في هذا التعريف ليس علاقة ونسبة موضوعية.... بل هو

تصديق بدرجة معينة....»<sup>۲</sup>

ولأجد تفسيراً لهذا التحريف إلا لأن الأخ «سروش» يريد تأكيد زعمه بأن «الأسس» يبحث في الاحتمال والبيتين الشخصي الذاتي، ومن ثم فهو

٢٠١- راجع «الأسس» ص ١٩١، س ٦، ١٣.

المقدمة الأولى: تقوم العرض

بحث في المحتوى السيكولوجي للمعرفة، وعليه يُهْيِء ذهن القارئ لقبول أولى ملاحظاته ونقوذه على الأسس!

دـ وهي أهم ملاحظاتنا واجدرها بالاهتمام. لقد حذف الدكتور سروش واقطع تعريف الشهيد الصدر للاحتمال، اقطع الصيغة الأولى وحذف الصيغة الثانية. وهذا الحذف هو أساس لبعض مقارناته بين تعريف الشهيد وبين بعض الاتجاهات المعاصرة في نظرية الاحتمال.

نأتي هنا على ايضاح تعريف الشهيد الصدر أولاً، ثم نعود مرة أخرى الى الدكتور «سروش».

يرى الشهيد الصدر ان الاحتمال الذي يمكن تحديده قيمته، ويمكن استنباطه استنبطاً رياضياً في ضوء الأسس الرياضية لنظرية الاحتمالات عبارة عن عضو في مجموعة احتمالات تتمثل هذه المجموعة دائمًا في علم اجاهي. فالاحتمال هو طرف من مجموعة الاطراف التي تمثل العلم الاجاهي. ثم ان قيمة الاحتمال تتحدد وفق الكسر التالي:  $\frac{L}{H}$  ، ونحن بقصد الكسر  $\frac{L}{H}$  أمام خيارين، فاما ان نجعله رمزاً للاحتمال ونفسر «ل» بأنه رقم اليقين ، و«ح» بعدد اعضاء مجموعة اطراف العلم الاجاهي، واما ان نجعله معبراً عن نسبة وجود البسط في المقام، فيكون «ل» عدد ما يحتله المحتمل من مراكز داخل مجموعة اطراف العلم الاجاهي، ويكون «ح» عدد اعضاء هذه المجموعة. «وإذا كانت المسألة بالنسبة الى تفسير الكسر مسألة اختيار فالامر نفسه يمكن ان نقوله عن الاحتمال الرياضي، فكما يمكن وضع تفسيرين للكسر كذلك يمكن وضع تفسيرين للاحتمال الرياضي:

- ١- ماقلناه من ان الاحتمال الرياضي هو الاحتمال الذي يكون عضواً في مجموعة الاحتمالات التي تمثل في علم اجاهي، ويتحدد وفقاً لناتج قسمة العلم على اعضاء مجموعة اطراف العلم الاجاهي.
- ٢ - ان الاحتمال الرياضي لشيء هو نسبة ما يحتله من مراكز في داخل

مجموعة اطراف العلم الاجالي الى عدد اعضاء هذه المجموعة.<sup>١</sup> والاحتمال في ضوء الصيغة الأولى لا تصدق عليه بعض بدهيات «برود» التي ذكرها الشهيد الصدر، كما ان الاحتمال في ضوء الصيغة الأولى - بحكم كونه تعبيراً عن درجة من درجات التصديق - يستدعي اضافة بدهية جديدة الى بدهيات حساب الاحتمال المتقدمة. اما في ضوء الصيغة الثانية - حيث لا يعبر الاحتمال فيها عن درجة الاعتقاد - فلا حاجة الى اضافة تلك البدھیۃ.

من هنا يتضح لنا حجم الخذف والاجتزاء، الذي ارتكبه «سروش»، كما يتضح لنا - بعد وضوح ان الشهيد الصدر يرى امكانية تفسير الاحتمال في صيغتين - خطأ التطابق الذي اكتشفه «سروش» بين مدرسة «كارناب» وبين نظرية الشهيد الصدر في تفسير الاحتمال على أساس انه درجة من درجات الاعتقاد العقلي. كما يتضح لنا الخطأ الفني في مقارنة نظرية الصدر مع النظريات المنطقية والتكرارية والكلاسيكية في هذه المرحلة من البحث؛ اذ ان السليم فنياً هو اكمال عرض نظرية الاحتمال لدى الصدر أولاً، ثم اجراء المقارنة بينها وبين مدارس نظرية الاحتمال في مرحلة لاحقة. فالشهيد الصدر لايزال في تعريف الاحتمال، ولم يطرح بعد اسلوبه في تشكيل المجموعة، والدكتور «سروش» يجري مقارنته بين الصدر والكلاسيكية والتكرارية في طراز تشكيل المجموعة. على اننا سنقف في فقرة مستقلة على ماأبانه الدكتور في جموع دراسته من وجوه اللقاء والافتراق بين نظرية الصدر ونظريات الاحتمال الأخرى.

---

١- الأسس، ص ١٩٣.

ننتقل الى نقطة أخرى أثارها الدكتور «سروش» بشأن شمول التعريف. حيث أكد ان تعريف الشهيد الصدر يشمل الحوادث الجزئية لانه يعتمد تشكيل مجاميع المحددة الأعضاء، خلافاً لـ«ميتس»، حيث صرخ بأن الاحتمال لا يشمل حوادث الجزئية.

والواقع ان سر شمول تعريف الشهيد الصدر للحوادث المفردة، ليس هو تشكيل مجاميع محددة الأعضاء. بل السر هو قيام العلم الاجمالي في حالة حوادث المفردة، وامكانية تشكيل مجموعة متكاملة من الحادثة المفردة وماينافيها. بينما لا يشمل التعريف التكراري «بكل صوره» الحوادث الفردية لانه - سواء أخذنا بتعريف التكرار المحدود، أم بتعريف «فون ميتس» التكرار اللامحدود - يقيم الاحتمال بوصفه علاقة بين فتئين. فتشكيل فئات محددة الاعضاء لا يخل من المشكلة شيئاً. مالم يعتمد العلم الاجمالي وتشكيل مجموعة متكاملة من الحادثة ونقيسها.

نأتي الآن الى الصعوبات، التي يمكن أن يواجهها تعريف الشهيد الصرد للاحتمال. ان التعريف الذي اختاره الشهيد بكلتا صيغتيه يطرح مفهوم «عدد اعضاء مجموعة اطراف العلم الاجمالي». فالتعريف بصيغته الأولى يقول: «الاحتمال عبارة عن عضو في مجموعة الأطراف التي تمثل في علم من العلوم الاجمالية، وقيمتها تساوي ناتج قسمة رقم اليقين على عدد اعضاء مجموعة الأطراف التي تمثل في ذلك العلم الاجمالي.» والتعريف في صيغته الثانية يقول: «الاحتمال عضو في مجموعة الاحتمالات التي تمثل في علم اجمالي، وهو نسبة ما يحتله من مراكز داخل مجموعة اطراف العلم الاجمالي الى عدد اعضاء هذه المجموعة.» يلاحظ ان الصيغتين تشتملان على مفهوم «اعضاء مجموعة الأطراف»، وامام التعريف مشكلة تحديد مقياس اختيار وتعيين الاعضاء، حيث ان هناك اساليب مختلفة لتحديد الاعضاء، ومن ثم هناك ارقام مختلفة للمقام في الكسر  $\frac{ح}{ك}$  ، فقد يكون «ح» تبعاً لاختلاف اسلوب تعيين الاعضاء في نفس المجموعة «٢» أو «٣» أو «٤» أو .... وعليه سوف تختلف نسبة البسط للمقام وتختلف معها درجة التصديق. فلوافتراضنا اننا نعلم اجمالاً بان واحداً من ثلاثة «محمد، محسن، علي» سوف يأتي إلينا هذه الليلة، نلاحظ في هذا المثال امكانية تشكيل مجموعة ثلاثة الأطراف فيكون المقام «٣» ويكون الاحتمال  $\frac{١}{٣}$  ، كما يمكن تشكيل مجموعة ثنائية الاطراف فنقول سوف يجيئنا اما «علي» او من يبدأ اسمه بحرف «م» ويكون

الاحتمال  $\frac{1}{4}$ .

ولو افترضنا في المثال المقدم ان «محمد» يلبس عند مجئه احدى اردتيه الأربع فسوف نشكل مجموعة سداسية الأطراف، ويكون الاحتمال  $\frac{1}{6}$ .

يقول الدكتور «سروش»:

«هذه مشكلة يواجهها «كينز» وغيره من اتباع مبدأ اللاتمايز....»<sup>١</sup>  
نلاحظ ان الأخ «سروش» لا يزال في مرحلة العرض، عرض كتاب «الأسس المنطقية للاستقرار»، وعلى وجه الخصوص عرض وجهة نظر الشهيد الصدر في معالجة الصعوبات، التي يمكن ان تواجه تعريفه المختار، ورغم ذلك يطرح الأخ افكاراً لا تسجم، بل تتعارض مع الافكار المطروحة فيما يتناول بالعرض. وبغية منهجية البحث نطرح الأسئلة التالية على الدكتور «سروش»:  
١- هل ان «كينز» من انصار «مبدأ اللاتمايز»؟

٢- هل تنسجم مقوله «سروش»: «فحينما نعطي لكل عضو من اعضاء المجموعات نصيباً متساوياً من العلم الاجمالي، يلزمها الوقوع في التناقض اعلاه ايضاً، مالم نجد حلاً لذلك.»<sup>٢</sup> مع طرح نظرية الشهيد الصدر أم لا؟  
٣- هل صحيح ما يقول «سروش»: «ان النظرية التكرارية في حرز من هذا النقد، حيث ان الاحتمال فيها يُستخلص من التكرار التجاري للحدث المطلوب، ضمن فئة عينية.»<sup>٣</sup>

٤- هل صحيح ما يقوله «سروش» من ان نظرية الشهيد الصدر «خلط من

١- رابع، ص ٣٩، من هذه الدراسة.

٢- نفس المصدر، ص ٣٩.

٣- نفس المصدر، ص ٣٩.

التجريبية والمنطقية و«الابلاس»، و«فون ميزس».؟

الاستفهام الأول والأخير يرتبطان بالمقارنة بين نظرية الشهيد الصدر ونظريات الاحتمال الأخرى. وسوف نستقرأ «على طريقة الاستقراء التلخisiي» الأفكار، التي طرحتها الدكتور «سروش» في هذا المجال، ونناقشها في فقرة مستقلة لاحقاً، وسنوضح الإجابة على هذين الاستفهامين ضمن تلك الفقرة. يبقى امامنا الاستفهامان الثاني والثالث، لنأت على الإجابة عليهما حسب التسلسل. ولأجل أن نستوعب الإجابة على الاستفهام الثاني لابد لنا من إعادة التذكير بما تقدم ذكره، من ان الشهيد الصدر اقام تعريفه للاحتمال على أساس العلم الاجمالي، وان الاحتمال دالماً عضو في مجموعة اطراف العلم الاجمالي، ثم ذهب الى امكانية تحديد قيمة الاحتمال ضمن طريقتين، تبعاً لاسلوبي تفسير الكسر  $\frac{L}{H}$ ، ومن ثمًّ أمكن وضع التعريف في صيغتين. والتعريف وفق الصيغة الأولى يحتاج الى اضافة بدهية لبدهيات حساب الاحتمال، لانه يفسر الكسر  $\frac{L}{H}$  على انه تقسيم رقم اليقين(1) على عدد اعضاء مجموعة اطراف العلم الاجمالي، فلا بد من افتراض قسمة رقم اليقين(1) على مجموعة الاطراف بالتساوي، ومن هنا تحتاج نظرية الاحتمال على أساس الصيغة الأولى من التعريف الى بدهية اضافية مفادها: «ان العلم الاجمالي ينقسم بالتساوي على اعضاء مجموعة الاطراف التي تمثل فيه». اما الصيغة الثانية للتعریف فليست بحاجة الى افتراض البدھية المقدمة، ذلك لأن هذه الصيغة تفسر الكسر  $\frac{L}{H}$  بانه النسبة القائمة بين

$$\frac{\text{عدد ما يحتمله «}M\text{» من مراكز في مجموعة الأطراف}}{\text{عدد اعضاء مجموعة الأطراف}}, \text{فيكون } M = \frac{L}{H}.$$

ومن ثم فهي لا تفترض التساوي بين عدد اعضاء مجموعة الاطراف، وتستفي عن البدهية الاضافية. (وقد اشرت الى ان الدكتور سروش حذف واغل الصيغة الثانية من التعريف.).

نعود الى صلب بحثنا «الصعوبات التي تواجه تعريف الشهيد الصدر لاحظنا ان تعريف الشهيد الصدر للاحتمال يواجه بكلتا صيغتيه مشكلة تحديد «عدد اعضاء مجموعة الاطراف»، وقد أكد ذلك الشهيد الصدر بقوله: «هناك صعوبة اساسية يواجهها التعريف بكلتا صيغتيه، فان التعريف بكلتا الصيغتين يشتمل على مفهوم وهو: (اعضاء مجموعة اطراف العلم الاجمالي)، فالصيغة الأولى تقسم رقم اليقين على اعضاء هذه المجموعة، والصيغة الثانية تقسم عدد المراكز التي يحتلها الشيء في هذه المجموعة على عدد اعضائها، فعدد اعضاء مجموعة اطراف العلم الاجمالي يدخل في التعريف على أي حال.

والعصوبية تكمن في طريقة تحديد و اختيار اعضاء هذه المجموعة<sup>۱</sup>

اذن! فالتعريف يواجه هذه الصعوبة بحكم توقف سلامته على تحديد وتعريف مفهوم عدد الاعضاء، ومن ثم تحديد صلاحيته لكي يكسب احدى القيم التي تنقسم بالتساوي على عدد الاعضاء، أو تحديد مدى ما يمكنه أن يحتل من مراكز داخل مجموعة الاعضاء. ولا يواجه التعريف تلك الصعوبة على أساس افتراضه انقسام قيمة العلم على عدد اعضاء المجموعة بالتساوي؛ اذ التعريف بصيغته الثانية يواجه صعوبة تحديد و اختيار عدد الاعضاء، رغم انه لم يفترض تساوي عدد اعضاء المجموعة.

---

۱- الأسس، ص ۲۰۰.

يتضح بجلاء الجواب على الاستفهام الثاني، وان مفاد مقوله «سروش» تتناقض بشكل جوهري مع مضمون التعريف ومنشأ الصعوبة التي طرحتها الشهيد الصدر.

والحق ان التعريف التكراري يواجه هذه الصعوبة ايضاً، لاننا اذا اخذنا بتعريف مدرسة التكرار المحدود «جون فن» نجد انه يُعرف الاحتمال بنسبة تكرار فئة «ل» التي هي «ح» في فئة «ح»، ففهم الفتنة النهاية قد أخذ في التعريف. فهو وان لم يأخذ مفهوم عدد اعضاء الفتنة في متن التعريف، لكننا عملياً لانستطيع ان نحدد قيمة احتمال اية حادثة، مالم يكن عدد اعضاء الفتنة معلوماً، ومن ثم تُطرح صعوبة وجود عدة خيارات لتحديد عدد الاعضاء، ولا بد من مقياس منهجي يعتمد التعريف.

على ان نشير هنا ان هذا المقياس ليس مقياساً نظرياً بحثاً، ومصادرها قبلية لا تمكن البرهنة عليها. بل يمكن اقامة البرهان التجاري على صحة وتطابق هذا المقياس مع واقع نسبة التكرار التجاري للحدث.

واعتقد ان هذه الصعوبة يواجهها تعريف المدرسة التكرارية اللاحائية «فون ميزس» ايضاً. وحيث يستدعي بيان ذلك بمحاجمة مفصلاً يخرجنا عن مقصود البحث نتركه فعلاً على امل التوفير على مجال مناسب للتدليل على مانعتقد.

لازلنا مع الدكتور «سروش» في استعراضه للصعوبة التي يواجهها التعريف ومعالجة الشهيد الصدر لهذه الصعوبة. يعتقد «سروش» ان الاستاذ الشهيد أفاد من الطريقة الكينزية في معالجة هذه الصعوبة، وقد أخذ ذلك من «راسل» في كتابه «المعرفة الإنسانية»، مشيراً الى ان السيد الصدر لم يذكر المصدر، الذي استنسخ منه طريقته! فتناول طريقة «كينز» أولاً، ثم اعترض

عليها، ثم ذكر الأسلوب الذي طرح الشهيد الصدر من خلاله معالجته لل المشكلة.

ونحن في تقويمنا لعرض «سروش» نعتمد البداية السليمة، فنأخذ أولاً بدراسة «سروش» وهو يعرض طريقة الصدر، ثم نأتي بعد ذلك على كينز، ونقوم ماجاء في دراسة «سروش» من ادعاء التطابق، ونرى موقع مؤاخذته الأخلاقية التي سجلها بان الصدر استقى طريقته من «كينز» نقلأً عن «راسل»!

## طريقة الشهيد الصدر:<sup>١</sup>

تقدم بيان طبيعة الصعوبة التي يواجهها التعريف. وقد طرح السيد الصدر طريقتين لمعالجة هذه المشكلة، والطريقة الأولى تتألف من فقرتين:

**أولاً:** اذا كان أحد الأطراف صالحًا للتقسيم، ولم يكن بالإمكان اجراء تقسيم مناظر فيسائر الأطراف يجب اجراؤه في الطرف الممكن.

**ثانياً:** اذا كان أحد الأطراف صالحًا للتقسيم، وكان بالإمكان اجراء تقسيم مناظر فيسائر الأطراف فلا بد من اجرائه.

في ضوء هاتين الفقرتين نأتي على معالجة الصعوبة في المثالين المتقدمين:

مثال «١»: اذا كنا نعلم بان واحداً من «محمد، محسن، علي» سوف يزورنا فسوف يكون احتمال مجيء كل واحد منها =  $\frac{1}{3}$  ، لأن المجموعة ثلاثة أعضاء. ولكن يمكن تحديد المجموعة بطريقة أخرى فنقول: «اما ان يزورنا من ابتدأ اسمه بـ«م»، واما ان يزورنا علي» فتكون المجموعة ثنائية الاعضاء، ويكون احتمال مجيء علي  $\frac{1}{2}$ .

معالجة المشكلة: ان هذا التناقض في قيمة الاحتمال نشأ جراء عدم رعاية الفقرة الأولى من الطريقة الأولى لمعالجة المشكلة، حيث يمكن اجراء تقسيم على

---

١- راجع «الأنس»، ص ٢٠٢-٢٠٨.

أحد العضويين، وقد أهل هذا التقسيم، فن ابتدأ اسمه بـ«م» يمكن تقسيمه إلى «محمد، وحسن»، وترتفع الصعوبة. وترجع المجموعة إلى مجموعة ثلاثة. مثال «٢»: اذا كنا نعلم ان محمدًا يلبس احدى بدلاه الاربعة في المثال السابق، فسوف يكون احتمال مجيء علي  $\frac{1}{4}$  بدلاً من  $\frac{1}{3}$ . حيث سوف يصبح محمد اربع صور بالقياس الى نوع البدلة التي يلبسها، ويبقى حسن صورة واحدة، ولعلي صورة واحدة ايضاً.

- معالجة المشكلة: ان المشكلة في المثال الثاني نشأت جراء عدم رعاية الفقرة الثانية من الطريقة الأولى، وعدم اجراء تقسيم مناظر على «حسن» و«علي».
- مع انه ممكن، وذلك بان نقسم فرضيات مجيء محمد وحسن علي كما يلي:
- ١- ان يأتي محمد، وهو يلبس البدلة «أ».
  - ٢- ان يأتي محمد، وهو يلبس البدلة «ب».
  - ٣- ان يأتي محمد، وهو يلبس البدلة «ح».
  - ٤- ان يأتي محمد، وهو يلبس البدلة «د».
  - ٥- ان يأتي حسن، وتصدق القضية الشرطية القائلة: لوأتى محمد لكان يلبس البدلة «أ».
  - ٦- ان يأتي محمد، وتصدق القضية الشرطية القائلة: لوأتى محمد لكان يلبس البدلة «ب».
  - ٧- ان يأتي محمد، وتصدق القضية الشرطية القائلة: لوأتى محمد لكان يلبس البدلة «ح».
  - ٨- ان يأتي محمد، وتصدق القضية الشرطية القائلة: لوأتى محمد لكان يلبس

الخطوة الأولى: تفوم العرض

البدلة «د» .

٩- ان يأتي علي، وتصدق القضية الشرطية القائلة: لوأٰتى محمد لكان يلبس البدلة «أ» .

١٠- ان يأتي علي، وتصدق القضية الشرطية القائلة: لوأٰتى محمد لكان يلبس البدلة «ب» .

١١- ان يأتي علي، وتصدق القضية الشرطية القائلة: لوأٰتى محمد لكان يلبس البدلة «ح» .

١٢- ان يأتي علي، وتصدق القضية الشرطية القائلة: لوأٰتى محمد لكان يلبس البدلة «د» .

وبذلك يظل احتمال مجيء أي واحد من الثلاثة «محمد، محسن، علي» يساوي  $\frac{1}{3}$  أو  $\frac{4}{12}$  .

الآن الأخ «سروش» ألغفل ان الشهيد الصدر لم يرتضِ هذه الطريقة بل رفضها، وقال:

وهذه الطريقة في تحديد اعضاء مجموعة الأطراف كانت قد اقررتها باقتناع في البداية، ولكن تسلسل البحث في نظرية الاحتمال جعلني اكتشف بعض الحقائق التي اضطررتني الى التنازل عن تلك الطريقة، وسوف أوجل مبررات هذا التنازل الى ان نصل في تسلسل البحث الى تلك الحقائق.»<sup>١</sup>

وتحسن الاشارة هنا الى مبررات هذا التنازل، التي لم يستوضحها الأخ «سروش». ذلك ان هذه الطريقة اعتمدت في فقرتها الثانية على قضايا

---

١- الأنس، ص ٢٠٥.

شرطية ليس لجزائها واقع محدد على تقدير صدق الشرط، ومن ثم لا يمكن أن تكون أساساً لتطبيق نظرية الاحتمال في مدرسة الشهيد الصدر.  
اما الطريقة الثانية، التي اعتمدتها الشهيد الصدر، واتخذ منها بدائية من مصادرات حساب الاحتمال فيمكن وضعها ضمن الصيغة التالية:

«إذا أمكن تقسيم أحد أطراف العلم الاجمالي إلى أقسام، دون أن يناظره تقسيم للأطراف الأخرى، فهذه الأقسام إما أن تكون أصلية وأما أن تكون فرعية. فإذا كانت أصلية فيعتبر كل قسم من أقسام الطرف عضواً في مجموعة أطراف العلم الاجمالي، وإذا كانت الأقسام فرعية فلا يعتبر كل قسم من أقسام الطرف عضواً، بل يكون الطرف عضواً واحداً.»

اما ما هو المعنى بالاقسام الفرعية، فهي عبارة عن حالات طرف من أطراف العلم الاجمالي متفرعة على وجوده، وليس لها تأثير فيه. والاقسام الأصلية عبارة عن حالات لها تأثير في تقرير وجود ذلك الطرف الذي ينقسم إلى تلك الأقسام.

وفي ضوء هذه الطريقة تعالج المشكلة في المثالين المتقدمين، وذلك بإجراء التقسيم في المثال الأول؛ لأن الأقسام أصلية، وفتتح عن إجراء التقسيم في المثال الثاني؛ لأن الأقسام فرعية.

يلاحظ أن هناك فارقاً جوهرياً بين الطريقة الأولى، التي رفضها السيد الصدر، وبين الطريقة الثانية، التي اعتمدتها وتبناها. فالطريقة الأولى تتخذ من «إمكانية التقسيم» أساساً لإجراء التقسيم على أعضاء المجموعة، بينما تتخذ الطريقة الثانية من «مقاييس الأصلية والفرعية» أساساً لإجراء التقسيم على العضو. الطريقة الأولى تقول لابد من إجراء التقسيم متى أمكن، والعضو هو

ما لا يمكن تقسيمه. أما الطريقة الثانية فتقول لابد من اجراء التقسيم متى ما كانت الأقسام حالات اصلية، والعضو هو ما لا يمكن تقسيمه الى اقسام اصلية.

ذهب الدكتور «سروش» الى ان «كينز» اعتمد «امكانية التقسيم» أساساً لاجراء التقسيم، ولمعالجة الصعوبة التي تحول دون تطبيق مبدأ اللاتمايز. وهنا نود التأكيد على نقطتين:

١- اتضح بجلاء خطأ الدكتور واغفاله لما تبناه الشهيد الصدر من طريقة في معالجة الصعوبة، التي تقف أمام تعريفه للاحتمال. فالسيد الصدر لم يرتكب «امكانية التقسيم» أساساً لاجراء التقسيم، كما هو الحال في الطريقة الأولى، بل تنازل عن هذه الطريقة لمبررات أشرنا اليها اشاره عابرة. وتبني الطريقة الثانية، التي تختلف من حيث الأساس والنتيجة عن الطريقة الأولى.

٢- ان الصعوبة التي تقف أمام التعريف تحول دون تطبيق سليم لمبدأ اللاتمايز، لكنها على أي حال تبقى قائمةً، حتى لوألفينا مبدأ اللاتمايز، ولم نعتمد، لافي صياغة التعريف، ولا في مصادرات الاحتمال، كما أشرنا الى ذلك ، وان المشكلة قائمة أمام الصيغة الثانية لتعريف الشهيد الصدر.

الشروط الازمة لصحة الاستقراء في المرحلة الاستنباطية

تحت هذا العنوان تناول «سروش» بحث «الأسس» في «المطلبات الازمة للمرحلة الاستنباطية»؛ حيث أكد الأسس:

«ان نجاح الدليل الاستقرائي في مرحلته الاستنباطية يتوقف على شرطين:

الأول: ان تكون الالفات فئة ذات مفهوم موحد أو خاصية مشتركة، وليس مجرد تجميع اعمي لأشياء متفرقة.

والآخر: ان لا يلاحظ تميز الالفات التي شملتها التجربة على سائر الالفات في خاصية مشتركة أخرى».١

يقول «سروش» بشأن التعليق على هذه النقطة من البحث:

«السؤال المهم الذي ينبثق في الذهن هنا هو ان الوقوف على ان «وأ»، «وأ»، «وأ»... من فئة الالفات لا يتسرى الا بالاستقراء، وهذا ينتهي الى تسلسل.»<sup>٢</sup>

والحقيقة ان هذا السؤال طرحته «الأسس» فقال:

«اما كيف نستطيع ان نعرف ان الالفات تعبّر عن وحدة مفهومية وخاصية مشتركة؟ فهذا ما يتوقف بدوره على الاستقراء، وسوف اوجّل الحديث عن هذه النقطة الى القسم المسبق من الكتاب»<sup>٣</sup>

١- الأسس، ص ٣٤٣.

٢- راجع ص ٤٧ من دراستنا هذه.

٣- الأسس، ص ٣٤٢.

وقد ظل الدكتور حتى نهاية عرضه ونقاذه للأسس، دون ان يتبيّن الموضع الذي تحدث فيه الشهيد الصدر عن هذه النقطة في القسم المسبق من الكتاب، ودون أن يقتصر الاجابة على اشكال التسلسل، بل أكّد هذا الاشكال بوصفه أحد اعتراضاته الاساسية على «الأسس»، وهنا أود التنبيه الى ان السيد الصدر تناول البحث حول هذا الموضوع في الصفحات «٤٦٨، ٤٦٥، ٤٥٢» من «الاسس». مضافاً الى هذا الاشكال - الذي سجله الدكتور - هناك اشكال آخر بقصد «الشروط الالزمة للمرحلة الاستنباطية» استعجل تسجيله ايضاً تحت عنوان «نقد وجهة نظر الشهيد الصدر». وبدوره أوجّل الحديث حول هذين الاعتراضين الى المرحلة المقبلة من البحث، حينما تناول سروش في ثوبه النقدي للأسس المنطقية للاستقراء. واكتفي هنا بالحديث عن المقارنة التي اجرأها صاحبنا بين «الاسس» و«الشفاء»، أي بين «الصدر» و«ابن سينا».

يقول الدكتور:

«مثال المؤلف في هذا المجال مأخوذ من مثال لأبي علي «ابن سينا» في منطق الشفاء «لكن المؤلف لم يذكر المصدر». والمثال هو....».<sup>١</sup>

يُسجل الدكتور هنا مأخذة فتية على «الأسس»، لكن مأخذة فنية واضحة تتسجل عليه، ذلك انه لم يذكر لنا الموضع الذي أخذ منه المؤلف مثاله الوارد في منطق الشفاء، فلم يحدد لنا الصفحة ولا الموضوع. ولعله يشير الى المثال الوارد في الصفحة «٩٦» من المصدر المذكور في طبعته التي اعتمدها الدكتور. واذا كان الأمر على ما يحمله فالمثالان «مثال ابو علي ومثال الصدر» ليسا متطابقين اطلاقاً، فال الأول يربط بين ولادة السود في بلاد السودان، وبين كل انسان اسود، والثاني يربط اولاً بين استقراء عدد من البيض، وبين كل انسان ايض، ثم يربط بين الزنوج والسود، وبين الزنوج والانسان، واذا كان هناك شيء من الشبه بين المثالين فهو ليس ملزماً لأدبياً ولا منهجياً كيما نسجل على المصدر انه لم يذكر المصدر! ثم ان هناك تناقضاً بين وجهتي البحث في «الأسس» و«الشفاء»، فال الأول يتحدث عن ضرورة الوحدة المفهومية بين عناصر المجموعتين «أ» و«ب»، لأجل حصول الفتن بالتعيم الاستقرائي، بينما يتحدث الثاني عن ضرورة تحجبأخذ ما بالعرض مكان ما بالذات بغية ان تفيد

---

١- راجع، ص ٤٨ ، من دراستنا هذه.

التجربة «البيجين». ولا يستبعد مع الاخلال بهذا الشرط افاده التجربة للظن!  
 فهو يقول في النص الذي نقله الدكتور:

«فإن التجربة كثيراً ماتنفلط أيضاً إذا أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات فتوضع  
ظناً ليس يقيناً».

من هنا يتضح خطأ الدكتور في الربط بين ما ثاره ابن سينا من شرط  
لصحة اليقين التجريبي، وما ثاره الشهيد من شرط لسلامة التعميم الاستقرائي  
الاحتمالي، حيث يقول الدكتور:

«إن ما يدعوه «ابن سينا» بخطأ التجربة، الذي يتحمل مسؤوليته «أخذ  
ما بالعرض مكان ما بالذات» هو الذي أثار هذا القلق لدى الشهيد الصدر  
ودفعه للالزام بمثل هذا الشرط.»<sup>١</sup>

وهنا لابد لنا من وقفة أعمق على ايضاح طبيعة موقف الشهيد وابن سينا  
في هذا المجال، على ان نشير بدءاً الى ان المقارنة بين هذين الموقفين مقارنة بين  
مدرستين مختلفتين تماماً في تقوم موضوع البحث ودراسته. واذا صحت هذه  
المقارنة فاما تصح شريطة ان تتم بحذر وحيطة كاملين.

بدهي ان «ابن سينا» يتحدث عن اليقين التجريبي في اطار المدرسة  
الارسطية. ومن هنا فهو حينما يتحدث عن اليقين ببساطة السقمونيا للصفراء فهو  
يشترط تكرر الاقتران، ومن ثم ضم القاعدة العقلية «الاتفاق لا يكون  
أكثرية»، لكي يُشكل قياساً منطقياً من صغرى التجربة وكبيرى القاعدة  
العقلية. فتكرار حدوث الصفراء اثر السقمونيا، يضعننا أمام تردد: فاما ان

---

١- راجع، ص ٤٨ ، من هذه الدراسة.

تكون سبباً أو ليس بسبب، فإذا لم تكن سبباً لم تتكرر؛ لأن الاتفاق لا يكون أكثرياً. وحيث لابد أن يكون للصرفاء من سبب لامحالة، اذن لامحالة من كون السقمونيا سبباً للصرفاء.

وحيثما يتحدث ابن سينا عن ثبات اليقين التجربى بسببية السقمونيا للصرفاء لا يخطر بباله اطلاقاً الحديث عن اشتراط ان تكون السببية المتيقنة علاقة بين مفهومين لاعلاقة بين مصداقين. بل لا يخطر ببال أي ارسطي هذا الاشتراط؛ لأن بداهة كون العلية علاقة بين مفهومين في المدرسة الارسطية على مستوى البداهة التي يتمتع بها قانون العلية في هذه المدرسة.

إذن! فالشرط الأول من شروط الشهيد الصدر لاموقع له في حديث ابن سينا، بل هو مصادرة من مصادرات المدرسة العقلية بعامة. أما انصب حديث «ابن سينا» حول التمييز بين اليقين التجربى واليقين القياسي المحس، حيث أكده ان التجربى مشروط. وأراد بالشرط ان ينصب الحكم في القضية المتيقنة على الشيء الذي تكرر في الحس من الناجية التي تكرر فيها فحسب. ومن هنا يرتفع الابهام في مورد الناس السود في بلاد السودان وولادتهم السود، فان الولادة اذا أخذت من حيث هي ولادة عن ناس سود، أو عن ناس في بلاد كما صحت النتيجة التجريبية، أما اذا أخذت من حيث هي ولادة عن ناس فقط، فليست التجربة متأتية باعتبار الجزئيات المذكورة، اذ التجربة كانت في ناس سود، والناس المطلقون غير الناس السود.

إذن! اليقين الحالى من التجربة اما هو يقين مبرر اذا انصب الحكم في النتيجة على الشيء المجرى بذاته، لا على ما هو أعم أو أخص من هذا الشيء. بل اذا أخذنا في النتيجة، بالحكم على ما هو أعم أو أخص من الشيء -

الخطوة الأولى: تعم العرض

وجعلنا ما هو بالعرض مكان ما هو بالذات - فالنتيجة التجريبية تفيد الظن لا اليقين.

وهنا لابد ان نتبين مفهوم «ابن سينا» من «أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات»، فهل اراد به الشرط الثاني في نظرية الاحتمال لدى الشهيد الصدر [ان لا تكون هناك خاصية مشتركة تميز الشيء الذي اجرينا عليه التجارب بما يشاركه في المفهوم العام]، أم يعني به امراً آخر، يمكن ان نجد له تطبيقاً في نظرية الاحتمالات؟.

اذا راجعنا سياق العبارة التي نقلها الدكتور سروش آنفاً نجد ان ابن سينا يشترط لافادة التجربة اليقين ان لا يكون موضوع - الالفات «على حد تعبير الشهيد الصدر» - ذات خاصية مميزة، كما لا يكون التعميم شاملًا للالفات ذات خاصية مميزة؛ حيث يقول: «وانما يوقع اليقين منها ما اتفق أن كان تجربة وأخذ فيها الشيء المجرى عليه بذاته، فاما اذا أخذ غيره مما هو أعم منه أو أخص، فان التجربة لا تفيد اليقين.»، ومثل هذا الشرط لا يتطابق مع الشرط الذي ألزم به الشهيد الصدر لسير المرحلة الاستنباطية في نظريته الاحتمالية. وهنا أؤكد استغرابي من الرابط السبي الذي اصطنعه الدكتور سروش بين موقفي الشهيد الصدر وابن سينا مع انها لا يتanaxان!

واذا راجعنا خاتمة الفقرة، التي يتحدث فيها ابن سينا حول هذا الموضوع، حيث يقول:

«فانا أيضاً لامنعني ان سقمني في بعض البلاد يقارنه مزاج وخاصية او ي عدم فيه مزاج وخاصية لايسهل. بل يجب أن يكون الحكم التجربى عندنا هو ان السقمني المتعارف عندنا، المحسوس، هو لذاته او طبع فيه يسهل الصفراء الا

ان يقاوم بمانع.»<sup>١</sup>

نجد ان ابن سينا يتحدث هنا عن الشرط الضروري الذي توکده نظريات الاحتمال بعامة، وهو ثبات الظروف العامة في قياس احتمال الحادثة. فالحديث عن احتمال وقوع حادثة معينة لا يكون ذا معنى الا اذا ثبتت الشروط التي تجربى كافة العمليات تحتها، وأى تغير في هذه الشروط، يعني تغييراً في الاحتمال المطلوب الحصول عليه.

اما الشهيد الصدر فهو يرى ضرورة الشرط الأول [ان تكون العلاقة بين مفهومات ومصاديق ذات خاصية مشتركة]، وهذا الاشتراط لا يقوم على أساس مصادرة العلية، بل هو اشتراط يفترضه نمو الاحتمال في المرحلة الاستنباطية. فما لم يكن هناك اشتراك مفهومي بين الالفات لا يمكن ان تتجمع القيم الاحتمالية للتجارب المتكررة في محور القضية التي يراد تنمية احتمال التعميم بصدقها. [ان «أ» سبب لـ«ب»] هذه القضية «قضية سببية «أ» لـ«ب»» هي التي يراد ثبات تعميمها في الدليل الاستقرائي عن طريق «قاعدة الجمع بين الاحتمالات»، ولا معنى للجمع بين الاحتمالات ما لم يكن هناك تلازم بين «أ»، «ب»، «وأ»، «وأ».... في السببية.

اما الشرط الثاني، الذي اشترطه الشهيد الصدر «عدم وجود خاصية مميزة في الالفات التي أجرينا عليها التجارب» فهو شرط تفرضه ايضاً الطريقة التي ينمو الاحتمال في صورها، لدى المرحلة الاستنباطية. اذ مع وجود خاصيتين مشتركتين «١- الخاصية المشتركة بين الالفات المجربة والالفات الأخرى، ٢-

---

١- الشفاء، المنطق، ج ٣، ص ٩٧ ..

الخطوة الأولى: تقوم العرض

الخاصة المشتركة بين الالفات المجرية فحسب.» يصلحان لأن يكونا أساس التعميم السببي، يصبح التعميم على أساس أحدهما، دون الآخر بلا مبرر؛ إذ أن القيم الاحتمالية التي تبرهن على السببية لا تستطيع تعين الخاصية الأولى أو الثانية للسببية، بل هي حيادية تجاه سببية كلٍ من الخاصيتين.

نلاحظ هنا أن كلاً من «ابن سينا» والشهيد الصدر يتحدث عن موضوع بحث مختلف عن الآخر اختلافاً جوهرياً. فال الأول يتحدث في إطار المنطق العقلي «الارسطي»، والآخر يتحدث في إطار المنطق الاحتمالي. وإذا اجهدنا أنفسنا لنجد ما يجمع بينهما في التفاصيل رغم اختلاف إطار البحث وروحه نجد نقطة واحدة فقط، وهي أن «أخذ مابالعرض مكان مابالذات» يعني في ضوء «ابن سينا» ان الحكم التجربى لايفيد اليقين اذا لم يقع على المجرب بذاته، بل وقع على ما هو أعم أو أخص منه، حيث يفيد ظناً ليس يقيناً حينئذ. ويمكن ان نصوغ عبارة الشهيد الصدر في الشرط الثاني صياغة سينوية، فنقول: ان التعميم الاستقرائي لا يبرر له اذا لم يقع على المجرب بذاته بل وقع على ما هو أعم منه.

وعبر عملية قيصيرية نستطيع وضع اليد على الشبه التالي بين موقفى الصدر وابن سينا: «ان التعميم الاستقرائي لا يبرر له واليقين التجربى لا سبيل اليه اذا وقعا على ما هو أعم من المجرب بذاته».

لكن هذا الشبه الذي اكتشفناه بعد عناء سرعان ما يتحول الى تناقض في الموقفين، حيث ان ابن سينا لا يجد مانعاً من حصول الظن بالحكم التجربى وان تناول ما هو أعم من المجرب بذاته، بينما لا يجد الصدر أى مسوغ منطقي لحصول مثل هذا الظن في ضوء طريقة تفسير المسير الاستباطي للاحتمال.

على أي حال لأجد مايسوغ للأخ سروش لكي يجعل موقف ابن سينا في اشتراط عدمأخذ مابالعرض مكان مابالذات سبباً لاثارة الشهيد الصدر، وقلقه على المرحلة الاستنباطية للاحتمال، فيشترط شرطية! ولعل هذا الاصرار لعلية في نفس يعقوب رآها! ولعلنا سنستوضح هذه العلة في القادر من فقرات البحث.

## **المقارنة بين نظرية الشهيد الصدر ونظريات الاحتمال الأخرى**

وعددت بعقد فقرة مستقلة لدراسة هذا الموضوع، كما جاء في دراسة الدكتور عبدالكريم سروش. الملاحظ ان الأخ قارن بين نظرية الاحتمال في مدرسة الصدر والمدارس الأخرى، عبر أكثر من نص، ومن هنا أجد ان يأخذ تقوم هذه المقارنة بمجموع ما جاء في دراسة «سروش»، دون ان نقطع نصوصه اقتطاعاً، كما صنع هو مع الشهيد الصدر في بعض من موافقه.

لاحظ الدكتور أن الصدر ينسجم مع المدرسة المنطقية (كينز-كارناب) فيما يلي:

١ - يعتقد الصدر، كالمدرسة المنطقية ان الاحتمال عبارة عن درجة من

درجات التصديق العقلي.

وقد لاحظنا ان الشهيد الصدر طرح صيغتين لتعريف الاحتمال، احدهما يعبر الاحتمال فيها عن درجة من درجات التصديق، ويعبر الاحتمال في الأخرى عن نسبة ما يحتله المحتمل من أطراف العلم الاجمالي الى مجموعة اطراف العلم. ونظرية الاحتمال وتنميته - وفقاً لقواعد الاستباط الرياضي، التي يعتمدها حساب الاحتمالات - لا تتوقف على اعتبار الاحتمال درجة من درجات التصديق، وهو بهذا يختلف عن المدرسة المنطقية، التي تعتقد ان الاحتمال أساساً علاقه منطقية بين القضايا تُقاس تبعاً لدرجة الاعتقاد العقلي. نعم يعتقد الشهيد الصدر ان الاحتمال يمكن تفسيره على أساس انه درجة من درجات الاعتقاد العقلي، في ضوء اضافة بدھية حساب الاحتمال. أو في ضوء التطابق بين هذه الدرجة، وبين الدرجة التي تحددها النسبة بين عدد مراكز المحتمل الى مجموعة مراكز الاطراف في العلم الاجمالي. وقد ابتكر علاجاً

لقياس هذا التطابق، وذلك بالإضافة بدهية جديدة لبدهيات حساب الاحتمال.

وأنا اعتقاد أن هناك امكانيةً لإثبات هذا التطابق عن طريق الدليل الاستقرائي، ومعطيات الاستقراء البعدية، دون حاجة لافتراض مصادرة إضافية تضم إلى قائمة البدهيات المدرجة في حساب الاحتمال. أمل أن تتحلى فرصة بيان ذلك في دراسة لاحقة.

٢- ان الشهيد الصدر تابع «كينز» في اعتماد قاعدة «امكان التقسيم» في اسلوب تعين اعضاء المجموعة.

وقد اتضح لنا بجلاء خطأ الدكتور في ادعائه من خلال ما تقدم من حديث حول هذا الموضوع. لكننا نشير هنا إلى ان «كينز» لا يمكن ان نعده من اتباع مبدأ الالاتمايز بقول مطلق، كما جاء في عبارة الدكتور. على ان استيعاب هذا البحث يستدعي دراسة مستأنفة.

\*\*\*

لاحظ الدكتور ايضاً ان الشهيد الصدر أفاد من النظرية الكلاسيكية. وردت اشارة «سروش» الى ذلك في قوله:

«تشكيل مجموعة محددة من الوجوه الممكنة أمر مطابق لما يريده التعريف

الكلاسيكي.»<sup>١</sup>

كما أشار إليه في قوله:

«فإذا قطعنا علاقتنا بعالم الخارج فسوف لا نجد سوى ثلاثة شقوق (وهذا هو

---

١- راجع ص ٣٨، من هذه الدراسة.

## الخطوة الأولى: تفوم العرض

الحصر المنطقي في النظرية الكلاسيكية للاحتمال) ....»<sup>١</sup> وقد لاحظ الدكتور ايضاً ان السيد الشهيد افاد من النظرية التكرارية، وذلك في الافادة من التجربة لتشكيل المجموعة، «والافادة من التجربة لتشكيل هذه المجموعة هو عين ماتسعى اليه النظرية التكرارية.»<sup>٢</sup> كما أفاد الصدر من النظرية التكرارية - حسب سروش - في التأكيد على ضرورة الافادة من التجربة في تحديد درجة الاحتمال.<sup>٣</sup> وفي ضوء هاتين الملاحظتين (ملاحظة افاده الشهيد الصدر من المدرسة الكلاسيكية للاحتمال، وملاحظة افادته من النظرية التكرارية للاحتمال) أكد الدكتور «سروش» في أكثر من موضع في دراسته على أن نظرية الشهيد الصدر تتفق وخلط من التكرارية والكلasicية، ومن «لابلاس»، و«جون ميزس».

ولاي يعني هنا الا ان أسجل ملاحظاتي حول ما افاده الدكتور سروش في هذا المجال، ضمن النقاط التالية:

أولاً: ما هو معنى تشكيل المجموعة من الوجوه الممكنة؟ فتشكيل المجموعة يعني تحديد عدد اعضاء الفئة، فهل ان عدد اعضاء الفئة تم في المدرسة الكلاسيكية على أساس الامكان العقلي للوجوه ووفق الحصر المنطقي؟ لاحظنا ان الدكتور يرى ذلك ويرى ان تشكيل المجموعة في المدرسة التكرارية يتم عن طريق التجربة وتكرار الحدوث.

---

١٢٣ - راجع، ص ٤٢ ، من هذه الدراسة.

لاحظنا في دراسة «الصعوبات التي تواجه تعريف الشهيد الصدر» ان الاخ «سروش» ذهب الى ان «تعين عدد اعضاء المجموعة» مشكلة لا تواجه التعريف التكراري، وقد أشرنا الى خطأ هذا المذهب. كما لاحظنا انه أكد ان مشكلة «تعين عدد اعضاء المجموعة» تواجه النظرية الكلاسيكية ايضاً. ونحن مع الدكتور في صحة تأكيده على ان مشكلة اختيار عدد الاعضاء تواجه النظرية الكلاسيكية ايضاً. ولكنني اريد ان أفهم كيف تواجه النظرية الكلاسيكية هذه المشكلة، مع انها تُشكل المجموعة على أساس الوجوه الممكنة وفق الحصر المنطقي - كما أكد ذلك سروش -؟

فنجن اذا آمنا بان المجموعة تُحدد اعضاؤها على أساس الحصر المنطقي، فاية مشكلة سوف نواجه في تعين عدد اعضاء المجموعة؟ اما تقف مشكلة تعدد البدائل وتتنوع اساليب اختيار المجموعة في حالة خروجنا من دائرة الحصر المنطقي، وايمانا بان المجموعة يمكن ان تُشكل في ضوء معطيات الواقع التجرببي.

ثم كيف صح للأخ «سروش» ان يقول في صدد تشكيل العلم الثلاثي الأطراف بأنه «حصر منطقي - في النظرية الكلاسيكية» بينما اعتبر تشكيل العلم الاجمالي الثاني من «١١» عضواً قائماً على أساس التجربة؟ انا لا أفهم كيف كان تعين احتمال الوليد - بأنه اما ان يكون ذكرأ واما ان يكون أنثى، واما ان يكون خنثى - تعينا بالحصر المنطقي، وتعين احتمال الوليد بأنه خنثى =  $\frac{1}{11}$  ... تعين بالحصر الاستقرائي؟

ان كلام منها تعين بالحصر الاستقرائي، فان يكون الوليد ذكر او أنثى او خنثى امر لم يمنعه الحصر المنطقي، انا هو معطى من معطيات التجربة البشرية.

ننتقل من النقض الى الحل، فالأخ سروش خلط بين تحديد قيمة الاحتمال وبين تشكيل مجموعة الأطراف. على اتنا لاننكر وجود علاقة بين هذين الأمرين، لكنها ليست علاقة التبعية الكاملة.

ونود ان ننبه الى الفارق الأساس بين المدرسة الكلاسيكية والمنطقية وبين المدرسة التجريبية في تحديد قيمة الاحتمال. حيث ترى المدرستان ان الاحتمال معطى قبل يُحدد وفقاً لمبادئ قبل التجربة والتكرار، وهذا لايعني، كما تخيل الدكتور - ان هاتين المدرستين لا تقران بان تنمية الاحتمال ممكنة، بل لابد ان تكون في ضوء التجربة وتكرار الشاهد والبيانات التي تدعم الفرض وتشري القيمة الاحتمالية المحددة قبلياً. بينما ترى المدرسة التكرارية ان الاحتمال معطى تجربياً يُحدد وفقاً لنسبة تكرار الحدوث المتناهي أو الامتناهي.

من هنا يتضح ان مقارنة الدكتور بين نظرية الاحتمال لدى الصدر وبين نظريات الاحتمال الأخرى ليست دقيقة، وليس مستدلة استقرائياً أو قياسياً!

يمينا ان نشير الى ان الدكتور اعتبر نظرية الشهيد الصدر في الاحتمال خليطاً من الكلاسيكية والتكرارية والمنطقية. ومن هنا حق لنا ان نتساءل:  
١- لم يقل الدكتور ان الشهيد الصدر قدم نظرية جريئة جسراً في دراسة الاحتمال؟

٢- اذا كانت نظرية الاحتمال لدى الشهيد الصدر نظرية جسراً فكيف صح ان نسمها بانها خليط؟

٣- لم يطرح الدكتور سروش مقياساً لنمو المعرفة البشرية يؤكد فيه ان هذا النمو

مدین بشکل اساس للنظريات الجریئة، وان عمل العلماء ليس هو جمع وتفريق المعطيات، بل هو تقديم اطروحات جديدة، وبناء ابنية مستحدثة، تقف في خطواتها الجسور على قم ارفع من مستوى الارقام والمشاهدات؟ ٤- وهل ينسجم هذا المقياس مع عد نظرية الشهید الصدر خليطاً ومزجاً بين النظريات والتجارب العلمية التي سبقته؟

لأشك في ان الوقت لايزال مبكراً لمقارنة نظرية الاحتمال لدى الشهید الصدر وسائر النظريات الأخرى. فشل هذه المقارنة تستدعي هضم اطروحة السيد الاستاذ هضماً كاملاً، ومن ثم هضم سائر نظريات الاحتمال الأخرى، على أن يكون درس كل نظرية من النظريات درساً موضوعياً محايضاً من داخل النظرية. أي: ليس حقاً وليس سليماً ان نتناول نظرية من النظريات بالدرس في اطار مفاهيم وافكار النظريات الأخرى. وليس حقاً أو سليماً ان نقصر المقارنة على نقاط اللقاء والافتراق. بل الحق ان نكتشف المزايا الجوهرية والقوى الجديدة، التي تفتحها كل نظرية من النظريات أمام البحث.

نأتي الآن على مرحلة التوالي الذاتي في عرض الدكتور سروش. يقول الدكتور:

«ثم - بحكم استحالة التسلسل - لا يمكن هذا الاستنتاج، دون التوفير على يقين موضوعي أولي وبدهي».١

من الواضح أن عبارة «بحكم استحالة التسلسل» من اضافات الأخ «سروش». ولم يعتمد «الأسس» على هذه القاعدة العقلية في إثبات استحالة المعرفة، دون بداية تنطلق منها. وكان الأجلد بالأخ «سروش» أن يعتمد الصفحات «٥٠٠ - ٥٠٤» من كتاب الأسس، حيث ثناول عبرها موضوع «بداية المعرفة» بشكل مستقل، فطرح وجهة نظر «رايشنباخ» الذاهبة إلى إمكان الاستغناء عن بداية للمعرفة، من خلال تشكيل «متراجعة لانهائية»، ثم أورد اعتراض «راسل» على مبدأ «رايشنباخ» في المتراجعة الاحتمالية اللانهائية، فلم يرتضى نقد «راسل»، ثم أكد أن المتراجعة اللانهائية تقوم على أساس حساب احتمال الحوادث، وهذا الحساب إنما يصح رياضياً، بناءً على افتراض معطيات مباشرة وبديهيات أولية.

نتنقل إلى موضوع آخر، اصطنع الدكتور عنوانه «فو المعرفة البشرية في ضوء المذهب الذاتي»؛ إذ ان «الأسس» أشار إلى خطين للاستنباط في

---

١- راجع ص ٤٥ من دراستنا.

المعرفة: احدهما استنباط القضايا، والآخر استنباط درجات التصديق، ولم يتحدث عن «نمو المعرفة» [Growth] بالمعنى الاصطلاحي. انا أكيد الدكتور على هذا العنوان لغاية، يمكن استيفاحها في المرحلة النقدية من هذه الدراسة.

وهنا تحسن الاشارة الى ايهام في عبارة الدكتور على لسان «الايسن»، حيث يقول:

«اما استنباط اليقين الموضوعي .... على اساس منطق المذهب الذاتي»<sup>١</sup>.  
اذ المستتبط في المثال هو احتمال موضوعي ودرجة من درجات التصديق،  
وليس يقيناً موضوعياً<sup>٢</sup>.

كما تلزم الاشارة هنا الى ان الدكتور حذف في عرضه بعض الافكار الاساسية التي طرحتها الشهيد الصدر، كركائز للمرحلة الذاتية، وسوف نضطر لاعادة التذكير بها في تحليل نقود الأخ «سروش»، حينما يضطرنا الموقف ذلك. نعود الى مصادرة الدليل الاستقرائي في المرحلة الذاتية، حيث انها تفترض ان الذهن البشري يلغى الاحتمال الفضئي لحساب الاحتمال الكبير جداً. وتطبيق هذه المصادرة لا يصح الا في حالة وجود علمين اجهاليين. وقد اشار الدكتور «سروش» الى تطبيق المصادرة على مثال المكتبة، واشار ايضاً الى خطأ هذا التطبيق باعتباره يؤدي الى إلغاء العلم الاجهالي الواحد. اذن! لابد من وجود علمين اجهاليين كشرط لتطبيق المصادرة المذكورة.

بعد ان يؤكد الدكتور سروش دقة وعظمة هذا الشرط، يقول:

١- راجع، ص ٥٥، من هذه الدراسة.

٢- الأيسن، ص ٣٦٢.

«لعل البعض يسلك نفس هذا الطريق، حينما يريد أن يبرهن .....  
ان المسألة المقدمة تطبق لأحد المغالطات، التي تقع في الاستنتاجات  
الإحصائية...».<sup>١</sup>

اضع ملاحظاتي حول نص الأخ «سروش» في النقطتين التاليتين:  
أولاً: كيف نقيس احتمال بناء الجزيء على احتمال خروج الطلقة عشر  
مرات في حقيقة تحتوي عشر طلقات، ومن ثم نعطي احتمال بناء الجزيء أقل  
من  $\frac{1}{10}$ ، أو أقل من  $\frac{1}{100}$ ? فالاحتمال القبلي لبناء الجزيء الواحد  
صادفةً يساوي  $\frac{1}{10}$  من خلال تشكيل مجموعة متكاملة من حدوثه بسبب وبناءه  
بلا سبب. وحيث لأنملك بيته تساهم في تغيير درجة هذا الاحتمال القبلي تبقى  
الدرجة  $\frac{1}{10}$ . نعم احتمال بناء الوحدة البروتينية يُحسب على أساس الضرب  
بين الاحتمالات المستقلة لحدوث كل جزيء من جزيئاتها، ومن ثم لو كان  
عدد جزيئات البروتين مليون جزيئاً فسوف يكون احتمال بناء الوحدة  
البروتينية  $\frac{1}{10^{10}}$ . بل الأدق هو ان نأخذ أصغر أجزاء المادة،  
ونحسب قيمة احتمال حصوله القبلي، حيث يساوي  $\frac{1}{10}$ ، ثم نحسب قيمة  
احتمال الجزيء بضرب  $\frac{1}{10}$  في عدد أجزاء الجزيء. ومن هنا يتضح الفارق  
الكبير بين مثال الحقيقة، وبين حساب بناء الجزيء، حيث ان احتمال خروج  
الطلقة رقم «١» عشر مرات متواالية يساوي  $\frac{1}{10^1}$ ، لأن خروج الطلقة رقم  
«١» عشرة مرات متواالية عضو في مجموعة تتألف من « $10^1$ »، وحيث ان  
الاحتمالات موزعة بالتساوي على اعضاء المجموعة، فاحتمال خروج الطلقة في

---

١- راجع، ص ٥٧ ، من هذه الدراسة.

حالة هذا العضو لا تتجاوز  $\frac{1}{10}$ . لكن هناك علمًا اجحاليًا يحكم على تلك المجموعة، وهو عبارة عن العلم بالأسباب، وحيث نجري قاعدة الضرب في هذه الحالة، وحيث ان الأسباب أكبر في فرضية خروج الطلقة عشر مرات متالية، فسوف يضعف احتمال هذه الفرضية، ويوضحي هذا المثال صالحًا لتطبيق المصادر الاستقرائية، بينما مثال البروتينات والجزيئات لايزودنا تحديد احتماله القبلي الا بقيمتين احتماليتين متساويتين، وليس هناك - في هذه المرحلة - أية معرفة أو علم اجحالي يتدخل لتغيير قيمة الاحتمالين.

ثانياً: لأدري لم أغفل الدكتور ان مثال [الحقيقة والطلقات العشرة] واففاء الاحتمال الفضيل فيها يمثل في الواقع مصداقاً للتطبيق الثاني للمصادر - كما ذكره نقاً عن الشهيد الصدر-؟! ومن ثم فالمسألة ليست مغالطة احصائية، اما هي موقف احصائي سليم، يفتقر الى اساس وتفصير موضوعي سليم، وقد قدّم الشهيد الاستاذ السليم حل هذا اللغز الاحصائي، كما ورد في التطبيق الثاني للمصادر الاستقرائية.

نصل الآن الى الشكلين المعقولين لتطبيق المصادر الاستقرائية. وهنا تحسن الاشارة الى خطأ حسابي وقع فيه الدكتور عند طرح مثال الشكل الأول، حيث أكد ان

«احتمال ان هناك علاقة سببية بين «أ» و«ب»،  $= \frac{1023}{1024}$ »، وان

فقط احتمال ان لا تكون بين «أ» و«ب» علاقة سببية.<sup>۱</sup>

والصحيح كما جاء في «الاسس»:

۱- راجع، ص ۵۹، من دراستنا.

### الخطوة الأولى: تقويم العرض

«فإذا كانت التجارب الناجحة عشرة، كان عدد الحالات التي تمثل اطراف «العلم الاجمالي»: (١٠٢٤) حالة، وحالة واحدة من هذه الحالات حيادية تجاه العضويين المختلطين في (العلم الاجمالي)، وكل الحالات الأخرى في صالح أحد العضويين «للعلم الاجمالي» وهو سببية «أ» لـ«ب».

وهذا يعني: أن (العلم الاجمالي) يضم (١٠٢٤) قيمة احتمالية، وأن  $\frac{١}{١٠٢٣}$  قيمة احتمالية منها تشكل تجهازاً ايجابياً في محور محمد وهو سببية (أ) لـ(ب)...»<sup>١</sup>

اذن فاحتمال السببية قيمته  $\frac{\frac{١}{١٠٢٣}}{\frac{٢}{١٠٢٤}}$  ، واحتمال عدمها يساوي  $\frac{\frac{١}{٣}}{\frac{٢}{١٠٢٤}}$ .

نختم ملاحظاتنا حول تقويم عرض الدكتور «سروش» لكتاب الأسس المنطقية بالوقوف على آخر فقرات هذا العرض، الذي تناول تحليل اسلوب الشهيد الصدر في الاستدلال على اثبات عقول الآخرين.

من الواضح ان طريقة الاستدلال الاستقرائية التي اعتمدها «الاسس» في هذا الموضوع ترتبط بالشكل الثاني من الاستدلال الاستقرائي، الذي لم يأت الدكتور سروش على الاشارة اليه - كما تقدم التنوية اليه -، وعلى وجه الدقة ترتبط بالحالة الأولى من حالات هذا الشكل.

على أي حال نلاحظ ان الدكتور لم يوفق في تحديد قيمة احتمالات فرضه بشكل سليم. فهو يقول:

«وعلى سبيل المثال لو كانت ... .... <sup>١</sup> <sub>٨</sub> »<sup>٢</sup>

١- الأسس، ص ٣٧٥.

٢- راجع، ص ٦٧، من هذه الدراسة.

ونحن نقول: اذا كانت النظرية الأولى تقوم على أساس ثلاثة فروض، فسوف تكون مجموعة اطراف العلم الاجمالي «٨٨»، وسوف تكون «٧٧» اطراف منها نافية للنظرية الأولى، واحتمال واحد حيادي، فتصبح قيمة احتمال نفيها  $\frac{1}{8}$  ، واحتمال صحتها  $\frac{7}{8}$ . ويقول الدكتور سروش:

«اذا كانت النظرية الثانية تشتمل على «١٠» ففرض فاحتمال صحتها

سيكون أقل من  $\frac{1}{100}.$ »<sup>١</sup>

ولاأدرى لم يتردد هذا الرجل الجريء في تحديد قيمة الاحتمال على وجه الدقة في النظرية الثانية؟! فهو ليس بأقل من  $\frac{1}{1000}$  فحسب بل أقل من  $\frac{1}{2000}$  ! ذلك لأن احتمال نفي النظرية يساوي  $\frac{1}{10^{23}}$  ، واحتمال ثباتها يساوي  $\frac{1}{10^{24}}$  . إذن! فلاتتحديد قيمة احتمال صحة الفرضية الأولى ولا الثانية صحيح في كلام الاخ «سروش».

ثم هناك ملاحظة أهم مما تقدم ترتبط بطريقة فهم الدكتور لأسلوب تنمية الاحتمال في هذه الطريقة من طرق الاستدلال الاستقرائي. لنأتِ أولاً على عرض منهج «الأسس»، كما جاء في الكتاب. يرى «الاسس»:

«اننا نواجه في هذه الحالة علمين اجتالين احدهما يستوعب احتمالات مجموعة الافتراضات التي تتطلبها الفرضية الأولى، والآخر يستوعب افتراضات الفرضية الثانية. وكلا العلمين ينفي فرضيته بقيمة احتمالية كبيرة، لكن العلم الثاني ينفي الفرضية الثانية بقيمة احتمالية أكبر لأن افتراضاتها كثيرة جداً. وبما ان القيمتين النافيتين متعارضتان، اذن لا بد من الضرب، وعند

١- نفس المصدر، ص ٦٧.

ذلك يتكون لدينا علم اجمالي ثالث تكون القيمة الاحتمالية النافية للفرضية

الثانية فيه كبيرة جداً<sup>١</sup>

في هذا الضوء نتساءل عن معنى قول الاخ «سروش»:

«وفي هذه الحالة سنواجه علمين اجماليين، وسيؤدي تجمع الاحتمال في احدهما

إلى قوة احتمال احد الأعضاء في العلم الاجمالي الآخر.»<sup>٢</sup>

اين يتجمع الاحتمال في احدهما؟ لنفترض انه يقصد تجمع الاحتمال في المخور النافي للفرضية الثانية، لكن ذلك لا يؤدي الى قوة احتمال أي عضو في العلم الاجمالي الأول. فالعلمان الاجماليان متنافيان، اما نخلص الى الترجيح باعتبار ان احدى الفرضيتين لابد ان تقع، وحيث ان درجة نفي احدهما أكبر بكثير من درجة نفي الأخرى، يصحي رجحانها امراً بيتنا.

---

١- الأنس، ص ٤٤٠-٤٤١.

٢- راجع، ص ٦٧، من هذه الدراسة.



**الخطوة الثانية:**

**تقويم النقد**



## الخطوة الثانية: تقوم النقد

تقدّم - في تقدّم عرض الدكتور «سروش» لمتطلبات المرحلة الاستنباطية من الدليل الاستقرائي - ان صاحبنا سجل على «الأسس» ملاحظتين نقديتين في طيات عرضه لأفكار الكتاب. وقد أوكلنا معالجة هذين النقادين وتقويمهما الى الخطوة الثانية من تقويمنا لدراسة الأخ «سروش»؛ حيث نتناول فيها تقدّم اعترافاته وانتقاداته.

جاءت اعترافات «سروش» الأخرى في فقرة مستقلة، بعد نهاية عرضه لأفكار الأسس. وقد وضع هذه الاعترافات في أربع نقاط، الا ان كل نقطة من هذه النقاط تشير أكثر من استفهام، وتتحدى عن أكثر من اعتراض. كما ان الاعترافات لم تتسلسل وفق تسلسل أفكار كتاب «الأسس المنطقية للاستقراء»، ولوأردنا لها ذلك وجب أن يكون الاعتراض الثاني هو الاعتراض الأول، والاعتراض الأول، الذي سجله في العرض هو الاعتراض الثاني، والاعتراض الثاني الذي سجله في العرض مضافاً الى الاعتراض

الثالث هو الاعتراض الثالث والاعتراض الأول هو الاعتراض الرابع، والرابع هو الخامس.

لكتني اريد متابعة دراسة الأخ «سروش»، وبغية تجنب التشويش أتابع اعتراضات صاحبنا، كما جاءت في دراسته، فأتناول أولاً الاعتراضين اللذين وردوا في عرضه، وذلك في نقطتين، ثم اتناول اعتراضاته الاربعة حسب تسلسلها في نقاط اربعة. اذن! سوف تكون ملاحظاتنا في ست نقاط، النقطة الأولى تتناول أولى ملاحظتي العرض، والثانية تتناول الثانية من ملاحظتي العرض، والثالثة تتناول الرقم «١» من اعتراضات دراسة الأخ «سروش»، والرابعة تتناول «٢» من تلك الاعتراضات، والخامسة تتناول «٣»، والسادسة تتناول «٤». واليكم ملاحظتنا في نقاطها الستة:

## النقطة الأولى:

يرى الشهيد الصدر ان الدليل الاستقرائي في مرحلته الاستباطية يعني احتمال سببية «أ» لـ«ب»، من خلال اثراء العلم الاجمالي بالشاهد والبيانات. ويشترط لنمو الاحتمال ان تكون فئة «أ» وفئة «ب» فئة حقيقة، وليس فئة اعتباطية مصطنعة. أي: ان يكون بين مصاديق «أ» اشتراك مفهومي.

في هذا الضوء يسجل الدكتور «سروش» الاشكال التالي: «السؤال المهم الذي ينبثق في الذهن هنا هو ان الوقوف على ان «أ»، و«أ»، و«أ».... من فئة الالفات لا يتيسر الا بالاستقراء، وهذا ينتهي بنا الى تسلسل.».

والحق ان توقف الاستقراء على اثبات الوحدة المفهومية بين مصاديق الفئة المستقرأة، وتوقف اثبات الوحدة المفهومية على الاستقراء لا يؤدي بنا الى تسلسل، انما يضعننا في دائرة مقلفة؛ اذ ان الاستقراء المثمر الذي ينمو في ضوء الاحتمال هو الاستقراء الذي يقوم على أساس الوحدة المفهومية، وهذا الأساس يتوقف على استقراء مثمر بدوره، فنفع في دور مقلف. ولعل الأخ عبدالكريم سروش اراد الصياغة الثانية للاشكال، والجواب على هذا الاشكال هو:

ان الاستقراء الذي يتوقف على اثبات الوحدة المفهومية بين مصاديق

الفئة المستقرأة يختلف جوهرياً عن الاستقراء، الذي ثبت في ضوءه اثبات هذه الوحدة.

هناك شكلان من الاستقراء:

**الشكل الأول: الاستقراء التلخیصي** «summative Induotion» ونحوه في هذا الاستقراء نحاول اثبات حكم كلي على قضايا محدودة. فنحكم مثلاً أن بين «أ»، «أ»، «أ»، ... وحدة مفهومية و قاسماً مشتركاً. فالحكم لا يتعذر العينات المستقرأة، والعلاقة التي يستدعيها الحكم في هذا الاستقراء هي علاقة ماصدقات. والمبادئ والاسس التي يعتمدها هذا الشكل من الاستقراء تختلف بشكل جوهرى عن تلك المبادئ، التي يستدعيها الدليل الاستقرائي الذي ننمّي في ضوءه احتمال العلاقة بين «أ» و«ب».

ونحن حينما نريد اثبات وحدة مفهومية وقاسماً مشتركاً بين الافتراضات، التي لاحظناها واعتمدناها، كبيانات استقرائية، لأن نعتمد إلا على هذا الاستقراء التلخیصي، حيث نصدر حكمًا محدودًا في ضوء مجموعة محدودة العدد، والعلاقة التي أقمنا حكمنا عليها هي علاقة بين مصاديق.

وتحسن الاشارة الى ان هذا اللون من الاستقراء لا يختلف عن اللون الثاني في الاسس والمصادرات التي يعتمدها فحسب، بل في «مشكلة الاستقراء» ايضاً. فهذه المشكلة -التي تمثل في الطفرة من الجزئيات المحدودة الى الحكم العام- لا وجود لها في هذا اللون من الاستقراء؛ لأن الحكم ليس عاماً، بل هو حكم كلي خاص.

إذن! اثبات الوحدة المفهومية يتوقف على الاستقراء التلخیصي.

الشكل الثاني: الاستقراء التجاريبي «Ampliative Induction» وهذا اللون من الاستقراء يختلف عن الشكل الاول في أساس الاستقراء والبدويات التي يعتمد عليها، كما يختلف عنه في قيام «مشكلة الاستقراء» فيه. حيث يكون الاستقراء هنا بالانتقال من عدد محدد من الجزئيات الى حكم يشمل كل الاحوال المشابهة. ومثل هذا الحكم يقوم في مرحلته الاحتمالية على أساس مصادرات نظرية الاحتمال، وتواجهه مشكلة الطفرة من الخاص الى العام «problem of Induction»، اذ نظرية الاحتمال الرياضي لا تبرر الا درجة او نسبة احتمالية لصدق التعميم، فكيف بنا بالعيين الحاصل من التعميمات الاستقرائية التجريبية؟ إذن! الاستقراء الذي ننمي في ضوء احتمال سببية «أ» لـ«ب» هو الاستقراء من الشكل الثاني، أي: الاستقراء التجاريبي، الذي يختلف في طبيعته وأساسه عن الاستقراء التلخیصي.

في هذا الضوء نستطيع ان نضع الاشكال في صياغة جديدة: «الاستقراء التجريبي يتوقف على اثبات الوحدة المفهومية، واثبات الوحدة المفهومية يتوقف على الاستقراء التلخیصي .».»

وعلى هذا الأساس يرتفع اشكال الدور، ونخرج مندائرة المقلفة، التي تخيلها الدكتور سروش أكثر من مرة في دراسته. حيث ان مايتوقف عليه اثبات الوحدة المفهومية هو الاستقراء التلخیصی، ومايتوقف على اثبات الوحدة المفهومية هو الاستقراء التجربی. وكل من الاستقرائين ينتمي الى مقوله مستقلة.

## النقطة الثانية:

هذه هي الملاحظة الثانية، التي ذكرها «سروش» في عرضه لافكار «الاسس»، تحت عنوان «نقد وجهة نظر الشهيد الصدر». ابتدأ قائلاً: «حقاً! كيف يمكن ان تكون جميع صفات الشيء موضع التجربة معلومة لنا، بحيث نجزم بان خصوصية هذا الشيء لا تعزله عن سميتها؟».<sup>١</sup>

من الواضح ان الدكتور «سروش» يعرض هنا على امكانية تحقق الشرط الثاني من الشرطين الأساسيين اللذين ذكرهما الشهيد الصدر كمتطلبات لازمة للمرحلة الاستنباطية. وقد ربط «سروش» في عرضه بين مفاد هذا الشرط، وبين ما طرحته ابن سينا من «عدم اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات» كشرط لصحة اليقين التجريبي. وقد أكدنا في تقويم العرض ان الأخ «سروش» لم يكن مصدرياً في المقارنة بين اتجاهين مختلفين جوهرياً، وقد أدى الرابط بين ابن سينا والشهيد الصدر بالدكتور الى الخلط الذي سنوضحه فيما يلي:

يلاحظ ان الدكتور في العبارة التي ابتدأ بها نقاده لوجهة نظر الشهيد الصدر انا يعلق على نص لابن سينا، وليس نصاً للشهيد الصدر! يقول ابن سينا في الشفاء:

«وهذا يكون اذا آمنا ان يكون هناك أخذ شيء بالعرض، وذلك ان تكون

---

١- راجع، ص ٥٠ ، من هذه الدراسة.

أوصاف الشيء معلومة لنا...».  
ومن هنا يستنكر «سروش» مستفهماً: كيف تكون جميع صفات الشيء  
معلومة لنا؟

اما الشهيد الصدر فهو يصوغ شرطه في العبارة التالية:  
«ان لا توجد، في حدود ما يتيح للملاحظ والجرب ان يعرفه، خاصية مشتركة  
تميّز الإلقات التي شملتها التجربة عن إلقات أخرى».¹  
إذن! أين هو موقع استفهام واستنكار «سروش» من هذه العبارة؟!  
وال المؤسف حقاً ان الدكتور «سروش» لم يكتف بهذا الخلط فيحاكم الصدر  
بجريدة ابن سينا، بل تحدث بحديث لاحق هو أقرب للمغالطة منه الى الحجة  
المعقولة، يقول:

«فنحن نذهب الى ان الشيء «+» خشب، ومن خلال ملاحظة بعض  
الصفات فيه ....».

ثم يتساءل:

«أليس ذلك خرقاً للقاعدة النطقية السديدة «اذا كان كل انسان a ، B ، Z  
فليس كل مجموعة من a ، B ، Z انساناً بالضرورة؟».  
من الواضح ان اكتشاف الوحدة المفهومية بين مصاديق «أ» او «ب» من  
خلال الاستقرار لا يعني تحديد ماهية «أ» او «ب» ببعض ما شاهده من  
الصفات، لكي يقول «سروش» اننا نعد موجوداً ما انساناً من خلال ملاحظة  
بعض الصفات المترتبة به، بل الشرط اللازم للمرحلة الاستنباطية هو ان

---

١- الأنس، ص ٣٤٢.

تكتشف بين المصاديق عنصراً اصلياً مشتركاً، له تأثير على تحديد وجود هذه المصاديق، ولا تدعى التجربة ولا القياس الارسطي انها قادران على اكتشاف الحد الماهوي للأشياء.

ثم من قال للدكتور ان اكتشاف الوحدة المفهومية بالاستقراء يعني: تعميم المفهوم على كل الموارد التي لم تشملها التجربة، «فنقول حيث اننا وجدنا ... A, B, ... مقارنة للانسانية في موارد كثيرة، اذ لابد ان يكون الأمر كذلك في كل الموارد».

ان الأخ الدكتور غفل عن طبيعة الاستقراء الذي يستدعينا اثبات المفهوم اجراءه، فاثبات الوحدة المفهومية يستدعي استقراءً تلخيصياً، يعني: استقراء يكون الحكم فيه محدوداً بما استقرئنا من مفردات، ومن ثم فهو مضمون الصحة بموازين البرهان الارسطي. لأن النتيجة فيه مساوية للمقدمات.

\* \* \*

### **النقطة الثالثة:**

تناول في هذه النقطة الاعتراض (١) من اعترافات «سروش»، التي سجلها بشكلٍ مستقل في نهاية دراسته. سجل الدكتور في اعتراضه هذا ملاحظةً منهجية على النجح العام، الذي تناول فيه السيد الصدر موضوع دراسته «الدليل الاستقرائي»، وقد احتل هذا النقد موقعاً متميزاً بين نقوص «سروش»، كما بذل الدكتور جهداً كبيراً في العرض - كما أشرنا - لتهيئة القراء ذهنياً لقبول هذا الاعتراض! ويتركز هذا الاعتراض في أن الشهيد الصدر استبدل البحث المنطقي بالبحث النفسي، وتناول دراسة المحتوى السيكولوجي للمعرفة البشرية. غير أن هذه الملاحظة الرئيس لا ينتها ملاحظات وعبارات تستحق الدرس المستقل، رغم أنها ليست أساسية. ونحن في هذه النقطة نحاول تهذيب هذه الملاحظة مما لا ينتها أولاً فتناول الاشارات والمحادلات الفرعية، ثم نعود لنقف مع الدكتور في اعتراضه الأساس.

وبغية تنظيم البحث نضع درساً للإشارات الفرعية، ضمن مايلي:

١- تأسيساً على اعتراضه الأساس يقول:

«ومن الواضح ان هذا السلوك الفكري يتاسب تناسباً كاملاً مع النجح الفكري لعلماء اصول الفقه، حيث يبحثون ويتحدثون في كل مكان عن

القطع النفسي باحكام الله.<sup>١</sup>

١- راجع، ص ٧١، من هذه الدراسة.

ليست لدينا آية حساسية أو تحفظ على تناول البحث الاصولي والمنهج الذي يتبعه الاصوليون بالنقد والاعتراض، بل لقد تعلمنا في أفق هذا البحث روح النقد والاعتراض. الا اننا نستغرب بحق صدور الكلام المتقدم من باحث يحترم عقله كالدكتور عبدالكريم سروش.

من الواضح ان الاخ سروش قصد بقوله: «في كل مكان» موقع البحث الاصولي بابواه وفصوله وفقراته، ولم يقصد الشوارع والازقة. واذا أردنا ان نحمل كلام الدكتور على محمل الجد نجد ان الاصوليين لم يتحدثوا عن القطع واليقين الا في بحث واحد تناولوا فيه حجية القطع، وهم لم يتناولوا في هذا البحث دراسة القطع دراسة منطقية او نفسية، فيضعوا لنا منطقاً جديداً أو علمياً للسيكولوجيا، بل كانوا أصق بنطق الاخلاق وفلسفته، كما أكد ذلك الاخ سروش<sup>١</sup>.

ان كلام «سروش» يصور البحث الاصولي، وكأنه لم يقم على حجة، ولم يعتمد المنطق، فهم يبحثون في كل مكان عن القطع النفسي باحكام الله! نعم هناك بحث جانبي في اطار حجية القطع يتناول فيه الاصوليون حجية القطع الذاتي او النفسي، مؤكدین ان مثل هذا القطع ليس سليماً في موازين المنطق، لكن البحث في الحجية الاصولية لا يعني البحث في الحجية المنطقية، بل كل من الحجيتين ينتمي الى مقوله مستقلة. وقد كان الأجرد بالدكتور ان يفيد من هذا البحث لدعم ما يحمل لواءه في اندية البحث الفلسفی الإيرانی «الفصل بين الضرورة المنطقية والضرورة الأخلاقية»! بدل ان يسم البحث

---

١- راجع ص ٤١٤، من كتاب «تفرج صُنع» للدكتور عبدالكريم سروش.

الاصولي بما تقدم.

٢- يقول الدكتور: «والمؤلف على حق في قوله ان سلوكه سلوك غير منطقي» وفي ضوء هذه النسبة يكتشف الدكتور تسميةً لسلوك المؤلف - عجز عنها المؤلف نفسه - فيقول: «وإذا كانت هناك تسمية مناسبة له فهي انه نفسي.»<sup>١</sup> ومن حقنا ان نطالب الدكتور بعنوان الكتاب ورقم الصفحة، لنتعرف على صحة هذه النسبة! نعم تُضاف هذه النسبة الى ما أشرنا اليه في تقوم العرض من أرقام لسلوك الأخ «سروش» النفسي مع نصوص الشهيد في هذا المجال! نعم هو سلوك نفسي لأننا لم نجد له ما يبرره موضوعياً. بل ينحصر تبريره في ان الباحث يحمل تصوراً مسبقاً وموافقاً قبلياً!

٣- أشار في الاستفهام الثاني الذي طرحته الى ان ادعاء الشهيد الصادر بوجود التعميم الاستقرائي ادعاء استقرائي. ثم ذكر اشكاله حول سلامته هذا التعميم الاستقرائي.<sup>٢</sup>

وقبل ان أدخل في مناقشة ما أشاره الأخ «سروش» في هذا الاستفهام أود الاشارة الى انني احتمل ان الدكتور ذكر هذا الاستفهام لرفع ملل القارئ من الأبحاث الجادة التي ملئت دراسته! وانا على يقين باني أتناول هذا الاستفهام بالنقد؛ بغية الترويج عن القارئ، لأن استفهام الأخ «سروش» اقرب للألعاب حل الجداول والألغاز منه الى البحث المنطقي الجاد.

يتساءل الدكتور: «من اين حصل له هذا اليقين الذي يشاركه فيه الآخرون؟» والجواب موجود ياسادة الدكتور في النص الذي نقلته عن

١- راجع، ص ٧١ ، من هذه الدراسة.

٢- المصدر نفسه، ص ٧٣.

«الأسس المنطقية للاستقراء»، حيث يقول:

«ويرى ان الاستقراء المديد في تاريخ البشرية لا يكفي للعلم بذلك اذا لم يكن مسراً في اعتقاده».١.

ثم يقول الأخ «سروش»:

«لعل هناك اشخاصاً لم يصلوا الى هذه الدرجة من اليقين ..... بصلاح المنطق، لاعن طريق اتهامهم بالمنخوليا والهوس العقلي!».

ونحن نطرح على «سروش» الاستفهام التالي: بأي سلاح منطقي نستطيع ان نبرهن لن ينكر انه اذا قطع رقبة ابنه فسوف يموت؟ فهل نستطيع ذلك بصلاح القياس والأدلة الاستنباطية؟ طبعاً لا، لأن الأخ «سروش» يعتقد من الشهيد الصدر بان القياس الارسطي لا يحل مشكلة الاستقراء، ولا يبرر لنا منطقياً اليقين بالتعيميات الاستقرائية.

أم اننا نستطيع ذلك بصلاح الاستقراء والدليل الاستقرائي؟ ومحثنا هو في اليمان بمحجية الدليل الاستقرائي. ثم ان الاتهام بالمنخوليا والهوس العقلي مارسه الدكتور، اما الشهيد الصدر فكانت عبارته في غاية التهذيب «مسراً في اعتقاده». على ان نشير الى ان ترجمة الدكتور لعبارة الأسس الأخيرة «اذا لم يكن الانسان مسراً في اعتقاده» ليست سليمة.

لازلنا في حل معنيات لفظية، حيث يقول الدكتور:

«وإذا كنا نجد في أنفسنا بالبداهة والشهود ان الآخرين يطابقوننا في الاعتقاد بهذه القضية «ان الأكل يؤدي الى الشبع» ..... ونقول: حيث اننا نجد في

1- المصدر نفسه، ص ٧١.

أنفسنا حضوراً وشهوداً ان الاستقراء يفيد اليقين، فهذا كافٍ لتحكم بـان  
لدى كل فرد يقيناً من هذا القبيل...»<sup>1</sup>.

لكن التعدي من القضية الأولى: «اننا نعلم حضوراً بان الآخرين يشاركوننا الاعتقاد بان كل من يأكل يشع» الى القضية الثانية: «اننا نعلم حضوراً ان الاستقراء يفيد اليقن» نقلة غير منطقية!

اذ ان القضية الأولى تفيينا يقيناً معمولاً - بناءً على التسليم بان العلم الحضوري قادر على تبرير الاحكام منطقياً!- بالحكم الكلي بنفسها.اما القضية الثانية فلا تفيينا سوى اليقين بقضية جزئية، وحجية العلم الحضوري منطقياً لا تفيينا تحويل الجزئي الى كلي، اغا تفيينا معمولة الاتكاء على مفad العلم الحضوري، وهو في القضية الأولى يقين كلي، وفي الثانية يقين جزئي. فكيف امكن الانتقال في القضية الثانية الى الحكم الكلي بان كل الناس يشاركوننا الاعتقاد بان الاستقراء يفيد اليقين؟ بينما نحن في القضية الأولى لم تصنع لنا حجية العلم الحضوري الا تبرير القضية المشهودة الحاضرة، وهي: ان كل الناس يشاركوننا الاعتقاد بان من أكل سوف يشبم.

على كل حال يمكن للدكتور أن يصوغ عبارته بشكل أكثر دقة، ويحرمنا من هذه المتعة والخذلة اللغوية. لكن حسن حظ القارئ، الذي اتعبته الأبحاث الجادة في منطق الاحتمال ومنطق الاستقراء، أن استعجل «سروش» فوق بمثل ما يمكن التسامح فيه !!

٤- سجل الدكتور في نهاية الاستفهام اعتراضًاً إضافيًّاً على الشهيد الصدر،

١- المصدر نفسه، ص ٧٣.

وقال: «مضافاً إلى ذلك فإن الحد الكثير في نظرية الشهيد الصدر غير محدد.... وهذا الأشكال بعينه يرد على قاعدة ....»<sup>١</sup>

والحق والانصاف أن تسجيل «سروش» لهذا الاعتراض على الشهيد الصدر خلاف الحق والانصاف؛ لأن الشهيد الصدر نفسه هو الذي ذكر هذا الاعتراض، ثم أجاب عليه، وإذا كان لدى الدكتور اعتراف فكان عليه أن يسجله على جواب الشهيد الصدر!

قال الاستاذ الشهيد في معرض تسجيله للاعتراض:

«ويواجه المصادرة المفترضة - بعد هذا - سؤالاً عن حدود تلك القيمة الاحتمالية التي تقضي ....؟»<sup>٢</sup>.

ثم أجاب على هذا الاستفهام في فقرتين:

«ونحن نعرف من واقع ممارسة الإنسان ....»، «وليس من الضروري للمصادرة أن تحدد درجة التراكم ...».<sup>٣</sup>

\*\*\*

نعود إلى الملاحظة الجوهرية، التي أثارها الإعتراض (١)، ومحسن بنا أن نذكر بما تقدم في «تقوم العرض» بقصد استعداد الدكتور لتسجيل هذا الإعتراض.

بدء علينا أن نحدد دور المتنطق، والفارق الذي يميزه عن البحث النفسي. من البداية يمكن أن المتنطق علمٌ من العلوم المعيارية، يتناول تقوم المعرفة البشرية، ويحدد لنا القواعد العامة التي توجه سير العقل للوصول إلى معرفة سليمة.

١- الصدر نفسه، ص ٧٤.

٢- الأسس، ص ٣٦٩ - ٣٧٠.

إذن! يتناول المنطق موضوعاً هو: «المعرفة البشرية»، والمعرفة البشرية ليست ظاهرة من ظواهر الطبيعة، إنما هي ظاهرة نفسية. ومن هنا تقع المعرفة البشرية موضوعاً لدراسة عالم النفس أيضاً، لكن هناك حداً فاصلاً بين دور المنطق ودور علم النفس في دراسة «المعرفة البشرية»، فعلم النفس يصف ويحمل لنا هذه الظاهرة، إنما علم المنطق فوظيفته تقوم هذه الظاهرة والحكم عليها.

إذن! يفترض المنطق وجود المعرفة البشرية، ثم يأتي على تحديد ما يتحقق لنا الإذعان به وما لا يتحقق لنا، يحدد الصائب من الخاطئ منها. إنما البحث النفسي فليست وظيفته التقويم والحكم، إنما تنحصر وظيفته بالوصف والتحليل، يصف لنا الظاهرة ويحمل لنا عواملها وأسبابها الواقعية.

إذن! مصادرة البحث النفسي والمنطق في تحليل وتقويم المعرفة البشرية هي: «إن هناك معارف بشرية»، وأخذ هذه المصادرة ضرورة منطقية لقيام البحث على أساسها، إذ إن ثبوت موضوع كل علم إنما لا بد أن يتم في مرحلة سابقة على ثبوت معمولاته.

من هنا يتضح أنأخذ المعرفة البشرية باشكالها المختلفة وسبلها المتنوعة كمصادرة أولية لتنصب الجهد على دراستها لايصير البحث المنطقي نفسياً، ولا يجعل من البحث النفسي منطقاً. يعني: إن البحث المنطقي لا يتميز عن البحث النفسي في أنَّ الأول يدرس ظاهرة مادية والثاني يدرس ظاهرة نفسية، إنما يتميزان في أنَّ الأول يقوم ويحكم على صحة أو سقم المعرفة، والثاني يفسر ويحمل لنا طبيعتها وبواعتها.

في هذا الضوء نلاحظ أن اعتراض «سروش» على الأسس جاء في

نصين، يقول في أحدهما:

«و«عدم التردد» أخذه الشهيد الصدر، كظاهرة نفسية، وأوضحت موضوعاً لتفصيده، وسعى إلى تحديد سبل حصول هذه الظاهرة تحديداً منطقياً (ولكن غير قياسي). أراد المؤلف أن يثبت أن لنا الحق في امتلاك اليقين بمثل هذه التعميمات الاستقرائية».١

ومن الواضح أن الصدر - حسب نص سروش - هنا باحث منطقي، سعى إلى تحديد السبيل السليمة والمعايير الصحيحة لحصول لون من ألوان المعرفة البشرية «اليقين الاستقرائي»، فقد قوم وحكم على ما يتحقق لنا الإذعان به من اليقين الاستقرائي، وما لا يتحقق لنا الإذعان به.

«لاحظت أن أصل وجود مثل هذا اليقين أخذ ابتداءً مسلمة، كواقع نفسي، وانصببت كل البحوث اللاحقة في الحقيقة. على بيان التحولات الذهنية - النفسية لبني الإنسان في المراحل المختلفة للحصول على ذلك اليقين».٢.  
ومن الواضح أن الصدر في هذا النص باحث نفسي يصف لنا آلية التحولات النفسية.

لاشك أن الدكتور سروش بنى استفهامه الأول على أساس النص الثاني وما تضمنه من إدعاء. ومن هنا لامندوحة أمامنا إلا أن نتناول هذا النص، مسدلين الستار على النص الأول الذي ينافقه. ويمكننا ان نضع ملاحظة الدكتور وخللها إلى ثلات نقاط، نتناول نقدتها فيما يلي:

أـ. ان الشهيد الصدر أخذ «اليقين بالتعميمات الاستقرائية» مصادرة

١ـ راجع، ص ٦٩-٧٠، من هذه الدراسة.

٢ـ المصدر نفسه، ص ٧١.

ومسلمة كواقع نفسي. وقد اتضح لنا ان هذه التهمة لا تكفي وحدها للإدانة واعلان جرم الصدر. بل لا تصح كاتهام، بل اخذ المعرفة مصادرة أمر تقتضيها طبيعة الأشياء في البحث المنطقي. وهنا نود ان نضيف جواباً قضياً، لثبتت للأخ «سروش» ان اخذ اليقين بالتعتميمات الاستقرائية كواقع معرفي قائم ظاهرة مطردة لدى كل مدارس المنطق، العقلية منها والتجريبية. كيف صح لأرسطو والمدرسة الأرسطية بعامة ان تضع لنا القواعد والأسس التي تميز فيها بين اليقين الاستقرائي المنطقي وغير المنطقي، مالم يكن هناك في مرحلة سابقة وجود معرفي مثل هذا اليقين؟ ثم ما المعنى بـ«مشكلة الاستقراء»، التي تعرف باسمها الانجليزي الشهير [Problem of Induction]، فهل تعني امراً آخر غير ان هناك يقيناً يحصل في ضوء الاستقراء، ويُسعى رجال المنطق لتبرير هذا اليقين وتقويمه ووضع معيار سليم له؟!

٢- هناك ثلاثة نصوص يمكن ان تضعها في خدمة هذه النقطة:  
النص الأول: «وانصببت كل البحوث السابقة...» [تقدم نقل هذا النص].

### النص الثاني:

«لقد لاحظ المؤلف الآدميين من زاوية نفسية، وقال انهم جميعاً يحصل لديهمطن القوي بعموم القضية، من خلال تجمع الشواهد على صدقها، وهم كذلك ايضاً يحصل لهم الاطمئنان بصدق تلك القضية الكلية....»<sup>١</sup>

### النص الثالث:

١- المصدر نفسه، ص ٧١.

«ان الشهيد الصدر أحصى عوامل وبواعث حصول الحالة الذهنية - النفسية، ومثل ذلك ليس مسوغًا منطقياً لصحتها، بل خلط بين البحث المنطقي والبحث النفسي». <sup>١</sup>

اذا صحت ان الشهيد الصدر وصف لنا آلية التحولات الذهنية وأحصى أسبابها وعواملها، صحت للدكتور أن يقول انه خلط بين البحث النفسي والمنطقي - كما تقدم متنا ميزان هذا الخلط -، من الواضح ان نصوص الدكتور انصبت على المرحلة الثانية من مراحل الدليل الاستقرائي «مرحلة التوالي الذاتي»، لكن النص الثاني، الذي نقلناه أعلاه يوسع دائرة اعتراض «سروش» ليجعله شاملًا لكل محاولة الشهيد الصدر في دراسة الدليل الاستقرائي بمرحلتها الاستباطية والذاتية.

بدهي ان الحكم في صحة ادعاء «سروش» هو كتاب «الاسس» نفسه، وهو المرجع، الذي يجب العود اليه، لنرى صحة ادعاء «سروش»، وهل ان الصدر وصف واحصى أم انه قوم وحكم، وهل انه منطقي أم نفسي؟  
نأتي أولاً الى المرحلة الاستباطية «مرحلة التوالي الموضوعي»، نلاحظ ان المهمة الاساس، التي تحمل رجال المنطق والفلسفة عبء انجازها هي اقامة الاستنباط الرياضي لقضايا الاحتمال على اسس ومعايير تضمن سلامته استنتاج قيم احتمال الحوادث. وقد قدم الشهيد الصدر نظريةً لتحديد معيار الاحتمال، الذي يمكن قياسه رياضياً، ومعياراً للاحتمال الذي يمكن تنميته، ورفع قيمة الاحتمالية. ثم في ضوء المعايير التي حددتها استطاع تقديم تفسير

---

١- راجع المصدر نفسه، ص ٧٢.

شامل لطريقة نمو الاحتمال في ضوء الحساب الرياضي للاحتمال.  
وهنا يمكن ان نستل من جموع كلمات «سروش» اعتراضين على الشهيد  
الصدر:

الأول: انه أخذ قيام الاحتمال مصادرة.

«لاحظ الآدميين من زاوية نفسية، وقال: انهم جميعاً يحصل لديهم الظن

<sup>١</sup> القوي بعموم القضية من خلال تجمع الشواهد على صدقها»<sup>١</sup>

ونلاحظ هنا ان أخذ قيام الاحتمال مصادرة ليس اشكالاً على الشهيد الصدر، لأن قيام المعرفة الاحتمالية أو اليقينية هي موضوع البحث المنطقي، ودون افتراض قيام هذه المعرفة، لامعنى للبحث عن تقويمها وتسديدها، بل المنطق اساساً يعلمنا الضوابط السليمة للمعرفة التي يمكن الركون اليها، والمنطق غير قادر ان يعلمنا المعرفة، بل تنشأ المعرفة الانسانية بمحكم اسبابها وبواعثها، التي يمكن للبحث النفسي والاجتماعي والفلسجي ان يساهم في الكشف عنها.

الثاني: أن الشهيد الصدر عرف الاحتمال بانه درجة التصديق، وهذه الدرجة ظاهرة نفسية، وليس نسبة موضوعية.

أشرت في تقويم العرض الى ان للشهيد صيغتين في تعريف الاحتمال، وان الآخر «سروش» حذف الصيغة الثانية، وأكّد في العرض على الصيغة الأولى فقط. ولوسلمنا ان السيد الصدر يتبني تعريف الاحتمال على أساس انه «درجة التصديق»، ولا يرى امكانية لفهم آخر الاحتمال، فهل ان الاعتراض

<sup>١</sup>- راجم، ص ٧١ ، من هذه الدراسة.

## أعلاه وارد عليه أم لا؟

هذا الاعتراض لا يمكن ان ننسبه الى «سروش» جازمين بصحة هذه النسبة، انا يمكن أن ننسبه الى «موريس فريشيه»<sup>1</sup>، حيث يرى ان مجرد اعتبار الاحتمال «درجة الاعتقاد العقلي» يجعل الاحتمال ذاتياً منها اتفق عدد كبير من الناس على هذه الدرجة من الاعتقاد.

ولو سلمنا بصحة هذا النقد - الذي يغفل ان الاحتمال المنطقي يمكن استخلاصه استخلاصاً رياضياً - فهذا يعني انه اعتراض يوجه الى المنطق بعامة. وهو أمر لا يرتضيه «سروش».

وحينما نأتي الى «مرحلة التوالي الذاتي»، نرى ان الشهيد الصدر يرى ان بعض اشكال اليقين بالقضية الاستقرائية يمكن تبريره على أساس بدھية «المذهب الذاتي». كما ان بعض اشكال اليقين بالقضية القياسية يمكن تبريره على أساس بدھية «الموية الذاتية واستحالة اجتماع النقيضين».  
وكما ان المنطق الأرسطي ليس مكلفاً لاقامة البرهان على بدھية القياس لا يكلف المنطق الاستقرائي على اقامة برهان على بدھية الاستقراء. انا يكفل المنطقان بتحديد المعايير والضوابط، التي يتم عبرها استخدام هاتين البدھيتين استخداماً سليماً، بحيث لا يمكن اقامة برهان على خطأ الاستنتاج، وقد انصببت جهود السيد الشهيد على تحديد مضمون بدھية الاستقراء، وصياغتها صياغة

---

1\_ M.Frechet : Les definitions Courantes de la probabilité . Revue philos , p un , deFrance , 17 année . 1946 P. 140 .

نقلأً عن محمود امين العالم، فلسفة المصادفة، ص ٢٢٢.

الدھیۃ، وتحديد الشروط والقيود والضوابط المنطقية لصحة استخدام هذه

ولأدري من أين فهم الدكتور ان جهود الشهيد انصبت على بيان التحولات النفسية وانه حاول تحديد أسباب وبواطن نشوء البقن؟!

هل استخدم الصيّرادة من أدوات البحث النفسي، التي استخدمها «بياجيه»، أو «بافلوف»، أو «كهлер»، فاختلط على سروش التقويم؟

هل تجاوز بحث الشهيد تحديد الضوابط والمعايير التي يجب رعايتها في استخدام المصادر التي اعتبرها مبرراً لصحة اليقن بالتعيميات الاستقرائية؟

٢- هناك تناقض فاضح وقع فيه الدكتور «سروش» فهو يرى ان محاولة

يقول في الاستفهام الأول الذي طرحته امام الاعتراض الأول:

«فبنوا الانسان يعتقدون بالكثير من المخرافات ايضاً، ويعکن - وفق النهج

النفسى العثور على مبررات الاعتقاد بتلك الخرافات..... ان مافعله الشهيد

الصدر هو عبارة عن احلال البحث النفسي محل المنطق، وبدل ان يحصل

على المبرر المنطقي الحصول فكرة من الأفكار قدم المبرر النفسي لها....»

واية محاولة عقيرية نادرة، هذه المحاولة التي لا تفرق في جوهرها بين تبرير الخيال والحقيقة، وبين الواقع والخرافة؟! وأي جهد نادر في تاريخ الفكر البشري، هذا الجهد الذي لا يستطيع ان يحفظ لنفسه حرمةً أمام سخرية الآخر «سروش» فيكون شاملاً لتبرير الخرافة على حد شموله لتبرير الواقع؟!

١- ص ٧٢، من هذه الدراسة.

ان التناقض الذي وقع فيه الدكتور «سروش» بين ع祌مة المحاولة وسخافة النتيجة تدعوا الأخ «سروش» لاعادة النظر في فهمه لدراسة «الأسس المنطقية للاستقراء». كما أنها تعيد إلى الذاكرة الفكرة الجريئة والدقيقة: «ان آخر اختراق يجب على البحث الفلسفى ان ينقد نفسه منه هو البحث النفسي.» فالدكتور لم يتناول دراسة «الأسس» دراسة منطقية، فيدرسه من داخله، بل أقبل على دراسته ضمن موقف نفسي ، وهو يحمل مسلمات قبلية، عسر عليه هضم «الأسس» في ضوءها.

على ان نؤكد التذكير بان «الأسس» لم يتناول دراسة اسباب وبواعث الظاهرة النفسية، بل حاول ان يحدد الضوابط والمعايير السليمة لسير هذه الظاهرة سيراً منطقياً.

#### النقطة الرابعة:

نتناول في هذه النقطة الاعتراض (٢) من اعترافات «سروش». أرجو القارئ الكريم والدكتور عبدالكريم ان يراجعوا بدقة كلمات «سروش» التي ابتدأ بها اعتراضه، وعليها اسس نقهء؛ لكي يتضح لها بجلاء الارتباط ، بل التناقض بين مضمون جمل هذه الكلمات. أترك ذلك لفطنة القارئ، واعده من سهو القلم !

لنعرف على ما تأثره «سروش» من استفهام «حول «الأسس»»، يقول الدكتور:

«ما لاشك فيه ان كل العمق والدقة..... ورفع قيمة احتمال عضو، وضائقة .... وبلغ .... كل هذه الأمور ترتهن بان نشكل -منذ البدء- المجموعة بشكل جامع وسلمي، يعني ان تجتمع كل اعضاء المجموعة، ونجري التقسيم داخل المجموعة وفق طريقة سليمة ايضاً، اما المؤسف حقاً ان لا يكون لدينا اطمئنان في كلا هذين الأمرين....»<sup>١</sup>

ربط الدكتور بين موقف الشهيد الصدر في تشكيل المجموعة هنا وبين موقف «فون ميزس». ونحن نرى - كما تقدم- ان هذا الربط غير أمين وغير صحيح وغير منصف. وعلى فرض صحة ادعاء الدكتور «سروش» - وهو غير

---

١- راجع، ص ٧٦-٧٥، من هذه الدراسة.

صحيح - نتبه الأخ بنكتين، أغفل أحدهما كما تقدم، وأغفل الثانية هنا: أولاً: لرأينا بأن عدد أعضاء العلم الإجمالي نحدده على أساس الاستقراء، فالاستقراء الذي يتطلب تحديد مثل هذا العدد «استقراء تلخيلي»، ومثل هذا الاستقراء - كما تقدم - يمكن أن ينبع لنا يقيناً بالقضية المحددة، أي الحكم الذي ينصب على المفردات التي استقرأناها، ومن هنا يتضح لنا خطأ الدكتور في الربط بين تشكيل المجموعة وبين الاستقراء التجريبي.

ثانياً: إذا استطعنا الجزم عن طريق استقراء تلخيلي بعدد أعضاء الفتنة وأطراف العلم الإجمالي، امكننا ان نجري حساب الاحتمال وفقاً لكسر قيمته محددة تحديداً مطلقاً فنقول: ان احتمال قضية «س» =  $\frac{1}{b}$  ، لأن عدد اطراف العلم الإجمالي حسب الاستقراء هي (١٠).

اما اذا لم نستطع تحديد عدد الأطراف بشكل جازم فسوف يتذر علينا تحديد قيمة الاحتمال بشكل مطلق، ولكن يمكن التحديد النسبي لهذه القيمة. ولأجل ذلك عقد الشهيد الصدر بحثاً مستأذناً في نهاية دراسته، وأظن ان الأخ «سروش» لم يقف على هذا البحث، الذي عالج فيه الشهيد الصدر صعوبة افتراض عدم تحديد عدد اطراف العلم الإجمالي<sup>١</sup>.

اما بالنسبة للأمر الثاني «اجراء التقسيم داخل المجموعة» فقد ربط الأخ «سروش» بين موقف السيد الاستاذ، وبين موقف «كينز» وقد اتضح لنا بشكل لا غبار عليه بطلان هذا الربط وعدم صحته، من خلال تقوم العرض.

---

١- راجع «الأسس»، ص ٤٤٠-٤٥١.

## النقطة الخامسة:

تتناول هذه النقطة الاعتراض «٣». لقد ربط الأخ «سروش» في مطلع هذا الاعتراض بين موقف ابن سينا وموقف الشهيد الصدر، وقد اتضح لنا بخلاف خطأ هذا الربط، عبر تقويمنا للعرض. ثم أخذ بطرح بعض الأسئلة على موقف الشهيد الصدر. وعند تحليل هذه الأسئلة نجد أنها تتناول قضيتين، يلزم الفصل بينهما:

١- ان الشرط الثاني الذي ذكره الشهيد الصدر كأحد متطلبات المرحلة الاستنباطية في دراسته يرتبط - كما قال الصدر - بما تتيحه الملاحظة للمستقرأ، اما اذا كانت الخصوصية مائزاً غير مشهود ولا معلوم، فاذا يبغي ان نعمل؟ فاحتمال تأثير العوامل الخفية يزيل نتيبة الاستقراء، منها كان ظتنا الاحصائي بها كبيراً.

وانا لا أفهم من كلام «سروش» هذا أي اعتراض؛ فهو يعتقد انه يمكن - مع احتمال وجود عوامل خفية تؤثر على صياغة القضية التي يراد تنمية احتمالها - الحصول على احتمال كبير بصحة القضية التي يراد تنمية احتمالها، ومن ثم افتراض امكانية تنمية الاحتمال الاحصائي، وهذا هو عين ما يتدعى به الشهيد الصدر، فهو لا يدعي الا امكانية تنمية الاحتمال مع توفر الشرطين المذكورين في متطلبات المرحلة الاستنباطية، اما اذا كانت الخصوصية مائزاً غير منظور فهو لا يمنع من تنمية الاحتمال.

ثم لو كانت كل خصوصيات الشيء المفهومية محددة بدقة فسوف لا يبقى معنى للأحتمال والقضايا الاستقرائية. بل ان قيام «مشكلة الاستقراء» ينشأ - أساساً - جراء احتمال وجود عوامل خفية تؤثر على نتيجة القضية المستقراء، أي: جراء عدم امكانية التحديد الماهوي للأشياء، وهذا كلام أكدته الدكتورة وتبناه!

٢- لو كان الفصل الذي يحكم الطبيعة دائمًا هو الصيف، فسوف تصل التعميمات الاستقرائية إلى قيمة احتمالية كبيرة، أما مع تغير الفصل أو مع رفع المجال المناطيسي، أو مع تغير مستوى الضغط الجوي فسوف يتذرع وصول التعميمات الاستقرائية إلى قيمة احتمالية كبيرة.

ولاأدري ليَم يصدر مثل هذا الكلام من أمثال الدكتور «سروش»؟! هناك أصل ثابت لدى مختلف نظريات الاحتمال، وهو «ثبات الظروف العامة»، فصحة التعميم الاستقرائي مشروطة بهذا الأصل. ولا يطمع أي رجل من رجال نظرية الاحتمال أن ينبع الدليل الاستقرائي ونتائجـه ماينـحـهـ المناـطقـةـ العـقـلـيـونـ للـقضـيـةـ الـبرـهـانـيـةـ. فالـدـلـيلـ الاستـقـرـائـيـ لاـيرـيدـ انـ يـسـتـنـجـ حـكـماـ عـقـلـياـ عـلـىـ غـرـارـ «الـقـسـرـ لـاـيـدـوـمـ»ـ، حيثـ يـكـونـ صـادـقاـ فيـ كـلـ زـمـانـ وـمـكـانـ. اـنـماـ يـبـتـغـونـ اـسـتـنـاجـ حـكـمـ كـلـ مـشـرـوطـ بـظـرـوفـهـ العـامـةـ.

#### النقطة السادسة:

أثار «سروش» في الاعتراض (٤) نقداً للأسس المنطقية للاستقراء. وقد اتّخذ هذا النقد من عبارة «نمو المعرفة البشرية»، التي وردت في «الأسس» موضوعاً لصفحتين من الحديث.

والحق أن الموضوع الذي تحدث عنه الدكتور لم يقصده الشهيد وماقصده الشهيد لم يعنَ به الدكتور. لقد تحدث الشهيد الصادر عن «نمو المعرفة البشرية» مرةً واحدةً في الصفحة «١٣٤». وأراد بذلك تفسير الفرق بين اتجاه المدرسة العقلية، التي يمثلها المنطق الارسطي، وبين الاتجاه الذي يتتبّعه في تحديد الطريقة الصحيحة، التي يمارسها الذهن البشري للحصول على المعرفة.

«فالذهب العقلي لا يعترف عادة إلا بطريقة واحدة لنمو المعرفة، وهي طريقة التوالي الموضوعي، بينما يرى الذهب الذاتي: أن في الفكر طريقتين لنمو المعرفة، أحدهما: التوالي الموضوعي، والأخر: التوالي الذاتي، ويعتقد الذهب الذاتي بان الجزء الأكبر من معارفنا بالإمكان تفسيره على أساس التوالي الذاتي.»<sup>١</sup> واضحُ في ضوء هذا النص ان السيد الصادر لم يرد بنمو المعرفة إلا حصولها. فالمعرفة الصحيحة منطقياً هي المعرفة المستنيرة في ضوء التلازم بين القضايا، أما اذا لم يكن هناك تلازم بين القضايا فلا يمكن استنتاج معرفة منطقية، هذا

---

١- الأسس، ص ١٣٤.

في ضوء المدرسة الارسطية. اما في ضوء مذهب الشهيد الصدر فالمعروفة الصحيحة منطقياً تشمل التلازم بين القضايا، كما تشمل التلازم بين المعارف نفسها.

اما كيف تنمو المعرفة البشرية، وكيف تستهدي بالقياس والرياضية والاستقراء للتأكد من صحة معارفنا فهذا موضوع آخر لم يعن به الشهيد الصدر. انها أكد الشهيد فقط على ان الحصول على المعرفة السليمة منطقياً لا يقتصر على طريقة التلازم الموضوعي بين القضايا، بل يمكن الحصول على المعرفة الصحيحة من خلال الاستقراء والتلازم بين الجانبيين الذاتيين للمعرفة.

اما كيف تستهدي بالاستقراء والاستنباط للتأكد من صحة معارفنا فهذا موضوع آخر لم يتحدث عنه الشهيد الصدر في كتاب «الاسس المنطقية للاستقراء»، الذي انصببت الجهد فيه أساساً على دراسة الدليل الاستقرائي، وتحديد منهج منطقي جديد لنظرية الاحتمالات ولمعالجة مشكلة الاستقراء. نعم على اثر تنوع مشكلات التطبيق للمنهج الاستقرائي ُطرح في فلسفة العلم والمنطق المعاصر قضية «اختبار الفرضيات Hypotheses Test»، وازاء هذا الموضوع تعددت الاتجاهات، واحتدم جدل عنيف بين فلاسفة العلم. وقد اعتمد فيلسوف العلم المعاصر «كارل بوبير» على مفهوم «نمو المعرفة العلمية - Growth of Scientific Knowledge» لتعزيز نظريته في هذا المجال.

نمو المعرفة عند «كارل بوبير» لا يعني طريقة الحصول على المعرفة، وهل انها تقتصر على الاستنباط الصوري، أم انها تشمل الاستقراء التجربى؟ بل «النمو» عند «بوبير» «مفهوم حيوي وضروري لكلٍ من جانبي المعرفة العقلية

والاميرية»<sup>١</sup>

إذن ففهم فهو طرحته فلسفة العلم المعاصر تأسيساً على الإيمان بـان حصول المعرفة البشرية يتم بطريقتي الاستنباط والاستقراء. ويختل هذا المفهوم حيزاً خاصاً في البحث عن نظريات «اختبار الفروض»، والموقف السليم من هذا المفهوم لا يتم إلا في الاطار العام لدراسة نظريات اختبار الفروض، التي لم يشر الشهيد الصدر لبحثها من قريب أو بعيد.

من هنا حق للبحث المنصف أن يسجل على الدكتور عبدالكرم سروش انه حمل «الاسس» مفهوماً لم يقصد، ولوقصد البحث فيه لكان له نظرية. بل يلاحظ القارئ ان ما استلهمه الدكتور من «الاسس» في ضوء مجلة واحدة وردت فيه هو أقرب للسخرية منه الى الكلام الجاد الموزون. ثم أخذ الدكتور بالتعليق على مفهومه المتخيل عن «الاسس» معتمداً مفهوماً آخر تبناه فيلسوف العلم المعاصر كارل بوبر!  
لاحظ هذا النص لكارل بوبر:

«إن منهج العلم هو ذلك المنهج القائم على التخمينات الجسور، والمحاولات المتكررة لرفض هذه التخمينات»<sup>٢</sup>

ومن الواضح ان هذا النص يطابق الى حد بعيد الأفكار، التي طرحها الأخ «سروش» بشأن نمو المعرفة وانها قائمة على أساس النظريات الجسور

١- فلسفة العلوم، د - ماهر عبدالقادر محمد علی، ج ١، بيروت ١٩٨٤، ص ٢١٢، نقلأً عن:  
popper, K., Cojecturess Andrefutatiouss ; The  
Growth of Scietific knowledge , p 215

٢- المصدر السابق، ص ٢١٢

والمحاولات المتكررة....<sup>١</sup>.

على أي حال لا يهمنا الخوض في تقييم مفهوم «سروش» أو «بوبير» عن «النحو»، لأنّ بحثنا في الدليل الاستقرائي وأُسسِه المنطقية ومنطق معالجة مشكلة الاستقراء. إنما يهمنا التأكيد على أن الأخ «سروش» في اعتراضه الأخير أقرب من يريد تسجيل الاشكال على «الاسن»، بایة صورة يمكن ان تصططنها صناعة الجدل!

وأخيراً أشير الى ماجاء «أخيراً» في دراسة الدكتور سروش، حيث اختتم الأخ دراسته لنظرية الاحتمال ومنطق الاستقراء بعبارة هي أبعد ماتكون عن روح الاحتمال والاستقراء، بل تتضمن قطعية لا يبررها منطق القياس أيضاً، إنما نفهمها في اطار مغالطات الجدل!

وفي الختام أكرر شكري وتقديرني للدكتور عبدالكرم سروش، على ان العصمة بيده وحده، سائلاً العلي الحميد أن يوفق الأخ «سروش» على طريق المعرفة والحق، ويأخذ بأيدينا للإنصاف في الحكم والعدل في التقويم.

في ٢٨/٤/١٤٠٩هـ



١ - راجع، ص ٨٣، من هذه الدراسة.